UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01882105 8

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/descartes00chev

DESCARTES

DU MÊME AUTEUR :

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Les Maîtres de la pensée française. Pascal. Un volume in-16 de VIII-386 pages. 6e édition. 1923..... 9 fr.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos, sur la mort et l'immortalité de l'âme (Collection historique des grands philosophes). Un volume in-8° de VIII-144 pages. F. ALCAN, éditeur. 1914..... 5 fr.

La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon, avec des notes sur les relations de Platon et d'Aristote et la chronologie de leurs œuvres (Collection historique des grands philosophes). Un volume in-8° de X-304 pages. F. ALCAN, éditeur. 1915..... 8 fr. 50

La Forêt de Tronçais, notice descriptive et historique, en collaboration avec G. Raffignon. Une brochure in-16 de 73 pages, avec 8 planches et carte. DUCOURTIEUX, éditeur à Limoges. 2e édition. 1922..... 5 fr.

Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au pays de Galles, des origines à la fin du sixième siècle (Annales de l'Université de Lyon, II, fasc. 34). Un volume in-8° raisin de XXXVIII-440 pages. A. REY, à Lyon, et F. ALCAN, à Paris, éditeurs. 1923. 15 fr.

Cet ouvrage a été déposé au ministère de l'intérieur en 1921.

LES MAITRES DE LA PENSÉE FRANÇAISE

DESCARTES

PAR

JACQUES CHEVALIER

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

(Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Prix Delbos 1922.)

PARIS

LIBRAIRIE PLON

PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

8, RUE GARANCIÈRE — 6e

Tous droits réservés

Droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

AVANT-PROPOS

Ces huit chapitres représentent huit leçons qui furent données en cours public, à la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble, durant l'hiver 1919-1920. *Il ne sera pas inutile d'en rappeler ici la destination première, afin de prévenir les lecteurs, et de l'esprit dans lequel ces leçons ont été conçues, et du genre de profit qu'ils en pourront retirer.*

C'est au grand public que ce Descartes *a été destiné, et c'est au grand public aussi que je le dédie. D'aucuns, peut-être, seront tentés de lui attribuer de ce fait une note défavorable. Cependant, il y aurait, ce semble, danger grave pour les philosophes à s'enfermer dans une technique trop strictement délimitée et à couvrir leur pensée d'un langage spécial qui risque d'écarter d'eux à tout jamais la grande masse. Celle-ci est plus intelligente que ne le croient nos spécialistes : elle n'a pas le même genre d'intelligence qu'eux, ou elle ne fait pas de son intelligence le même usage qu'ils en font; mais c'est encore une question de savoir lequel des deux, à ce point de vue, l'emporte*

sur l'autre. Descartes, qui met le bon sens au-dessus de tout, n'eût sans doute pas été éloigné de donner la préférence au grand public, voire même au peuple, chez qui le bon sens, peut-être, n'est pas autant qu'ailleurs oblitéré par les préventions : en tout cas, il ne le jugea pas indigne de ses plus hautes spéculations, puisqu'il ne dédaigna point de les exposer, pour lui, dans l'un de ses ouvrages qui est demeuré, à juste titre, le plus lu de tous les ouvrages philosophiques des temps modernes.

Ce petit livre s'adresse donc moins aux philosophes de profession ou de métier qu'aux philosophes de goût ou d'aspirations, et plus généralement encore à tous ceux de nos contemporains qu'inquiètent ou qu'intéressent les problèmes métaphysiques. Je me suis efforcé de mettre à leur portée les résultats atteints par cette grande pensée, qu'une soigneuse confrontation avec les résultats acquis depuis m'a permis de juger, malgré ses défauts, ses erreurs ou ses lacunes, tout aussi actuelle, et plus actuelle même que jamais. J'en ai fait l'épreuve sur un public de choix, mais qui, je l'espère, n'est pas unique en France ni à l'étranger : et, si un cours sur Descartes, comme sur Pascal, a pu attirer ce public « autant que le cinéma », j'ose espérer — ce qui serait déjà beaucoup — que le livre qui en est issu aura auprès de lui presque autant de succès que ceux des romans qui en ont le moins.

C'est sur les instances de mes auditeurs que je me suis décidé à publier ces pages, et à leur demande

aussi que je les ai publiées sans y faire, sauf en deux ou trois points, de sensibles retouches. Mes lecteurs y retrouveront ainsi quelque chose de la spontanéité du cours parlé : ils y trouveront également quelques redites; et, par endroits, ils jugeront peut-être que j'ai trop mis l'accent sur certains aspects, simples et fondamentaux, de la pensée cartésienne, ou que je les ai présentés d'une manière un peu massive, sans observer suffisamment les nuances. Je m'en excuse et m'en explique. Il n'est pas superflu de redire plusieurs fois, d'envisager sous divers points de vue et d'exprimer de diverses manières une vérité essentielle; et le goût des nuances, des demi-teintes, des transitions insensibles ou des compromis entre l'ombre et la lumière, ne doit pas nous faire perdre de vue la différence de nature qui subsiste entre l'idée claire et l'idée qui ne l'est pas, entre celle qui peut *être amenée à la pleine lumière du vrai et celle qui, à cette lumière, se dissout et s'évanouit. Descartes lui-même ne nous incite-t-il pas à établir cette distinction de la façon la plus nette? Et, pour exposer sa pensée, ne nous sera-t-il pas permis d'appliquer sa méthode?*

J'espère, au surplus, que les spécialistes trouveront eux aussi quelque chose à glaner dans ces pages, qui cependant ne s'adressaient pas primitivement à eux : c'est en effet à leur intention, c'est pour faire de ce petit livre un instrument utile aux travailleurs, que j'ai ajouté des notes à l'exposé, que j'ai cité les textes. que j'ai joint au livre quelques tables. Qu'il me soit

permis, à ce propos, de remercier, pour l'aide qu'ils m'ont prêtée, mes amis Maurice Janet, Henri Gouhier, Léon Husson, auquel je dois quelques suggestions heureuses, notamment en ce qui concerne la méthode cartésienne; Émile Genty, qui m'a amené à mettre au point mon interprétation de la science cartésienne et m'a fourni, entre autres choses, quelques vues lumineuses sur la place de la géométrie dans la science de Descartes et sur la valeur actuelle de cette science; enfin, l'un de mes vieux amis, Guillaume P..., qui m'a contraint, par sa critique rigoureuse et sûre, à reviser et préciser mes vues sur le réalisme et l'ontologisme de Descartes. Grâce à eux, j'ai pu réaliser dans une certaine mesure cette collaboration féconde qui, du contact de deux esprits, fait souvent jaillir la lumière.

Un mot encore pour finir, et c'est afin d'expliquer l'épigraphe du livre : « Les maîtres de la pensée française. » Ce titre était, dès 1919, *celui de mon cours et je l'ai transcrit tel quel, bien qu'il en ait été fait depuis d'autres usages. Qu'on ne s'attende pas à voir paraître, à la faveur de ce titre, une série indéfinie de volumes sur les penseurs qui ont honoré notre pays. La série, si l'on peut dire, ne comprendra que deux termes : Descartes et Pascal. Ces deux penseurs sont ceux qui, à tous égards et sans abus de langage, méritent le nom de maîtres : maîtres, non pas seulement de la pensée française, mais encore de toute la*

pensée moderne, suivant une juste remarque de M. Bergson (1).

Descartes et Pascal peuvent être considérés comme l'Aristote et le Platon des temps modernes. L'un et l'autre, avec des tempéraments très divers, voire, sur certains points, opposés, représentent dans sa plus grande splendeur, à la fois spécifique et universelle, le génie de la France, expression sublime du génie humain. Merveilleusement équilibrés l'un et l'autre (Pascal ne le fut pas moins que Descartes), l'un et l'autre savants créateurs, hommes complets, chrétiens assurés (Descartes, sur ce dernier point, ne le céda guère à Pascal), ils ont développé leur génie équilibré en des directions différentes : dans l'homme, qui est pour eux le centre de la philosophie ou qui en est, à tout le moins, le point de départ, l'un a vu plutôt ce qui traduit un ordre rationnel, complet en lui-même, pourvu qu'on ne le sépare point de sa source, qui est Dieu; l'autre a été sensible surtout à cette instabilité qui prouve que nous ne sommes pas faits pour l'état dans lequel nous nous trouvons présentement : de là, chez l'un, cette sérénité, cette assurance, cette con-

(1) Dans sa notice sur *la Philosophie* (collection Larousse), M. Bergson observe « qu'à Pascal se rattachent les doctrines modernes qui font passer en première ligne la connaissance immédiate, l'intuition, la vie intérieure, comme à Descartes (malgré les velléités d'intuition qu'on rencontre dans le cartésianisme lui-même) se rattachent plus particulièrement les philosophies de la raison pure », en sorte « que Descartes et Pascal sont les grands représentants des deux formes ou méthodes de pensée entre lesquelles se partage l'esprit moderne ».

fiance magnifique en la portée de la raison, qui n'exclut pas l'appréhension nette et le sentiment humble de la complexité des problèmes et des limites de la connaissance humaine en face de l'infini; de là, chez l'autre, ce tourment infini comme son objet, ce besoin inextinguible de l'au-delà, cette recherche passionnée de la certitude concrète et présente, cette joie fervente baignée de larmes, qui n'exclut pas la précision admirable d'une pensée assez délicate pour ne pas émousser la pointe de la vérité ou, plus exactement encore, pour ne pas manquer le joint subtil où s'assemblent les deux pièces dont est faite la vérité totale. Pour l'un, l'infini est une certitude; pour l'autre, il est un problème. Descartes, par la puissance concentrée de sa méditation et par la marche méthodique de sa pensée, cherche à développer la raison humaine, de manière à la porter jusqu'à l'extrême limite de sa puissance et à lui faire couvrir toute l'étendue de son domaine, qu'elle parcourra enfin d'un mouvement continu, équivalent à une intuition simple. Pascal, impatient d'une possession totale que l'au-delà seul peut nous assurer, donne quelques coups de sonde au travers de la raison, entre l'infiniment petit et l'infiniment grand, et ces coups de sonde, qui semblent épuiser en une fois la connaissance que nous en pouvons avoir, lui suffisent pour conclure que l'homme passe infiniment l'homme et que la tâche propre de l'esprit humain n'est point de parcourir son domaine d'un mouvement continu, mais de s'élever à cette limite extrême qui est un seuil,

le seuil d'un ordre où seul le renoncement a accès, où seul peut se mouvoir l'amour inspiré par la grâce. Et ainsi, ces deux hommes se complètent admirablement l'un l'autre, dans une vue totale du monde et de l'homme suspendus à Dieu.

Après les destructions d'hier, dont toutes n'ont pas été funestes, et avant les reconstructions de demain, il sera bon, je crois, que le génie français se retrempe à ses sources et apprenne de ses maîtres les moyens de réaliser l'ordre, dans l'équilibre et par l'amour.

Cérilly, 19 août 1921.

LES MAITRES DE LA PENSÉE FRANÇAISE

DESCARTES

I

LE GÉNIE SPIRITUEL DE LA FRANCE

Un homme ne vaut que s'il s'appuie sur une tradition ; son action ne saurait être durable que s'il continue un mouvement déjà commencé : ce qu'il peut souhaiter de mieux, c'est que les circonstances de la vie le placent dans un milieu où il se sente porté par une tradition grande et noble, où, pour servir la vérité, il n'ait qu'à poursuivre, sans le dévier de sa course, le mouvement que ses prédécesseurs ont inauguré, où il trouve enfin, pour lui répondre, un public qui aime les choses de l'esprit, qui s'applique à les comprendre, à en faire les règles de son action, à y chercher le principe de ses initiatives d'ordre économique et social, en sorte que, mettant à l'épreuve ses idées au contact d'hommes qu'il dirige sans les contraindre, il perpétue, dans une parfaite entente avec eux, une tradition solide, vraie et vraiment française.

Nulle tâche, aujourd'hui, ne me paraît plus essentielle que celle-là (1). Nous devons libérer la pensée française du joug de la pensée allemande, qui l'a trop longtemps asservie ; nous devons, par tous les moyens en notre pouvoir, éliminer le poison subtil qu'elle avait entrepris de nous inoculer et qui risque de corrompre à sa source le génie de la France ; nous devons opposer une digue à la barbarie, venue de l'Est, qui menace de submerger la civilisation occidentale et chrétienne. Or, pour vaincre les Allemands dans le domaine de la pensée comme nous les avons vaincus sur les champs de bataille, pour résister à l'action dissolvante qu'exercent leurs doctrines sur nos esprits et sur nos mœurs, pour refouler la barbarie menaçante, il nous faut renouer notre tradition nationale, prendre comme maîtres nos penseurs français, et nous pénétrer de cette admirable philosophie française, si peu connue et si digne de l'être, qui est une partie intégrante de notre patrimoine national, et qui exprime si parfaitement le génie de notre race, dans toute la variété de ses aspects, dans toute sa richesse multiforme, mais aussi dans l'unité profonde de son inspiration. C'est cette inspiration que nous chercherons à dégager, en remontant à sa source ; c'est de cette inspiration que nous nous efforcerons de prendre conscience, afin d'en imprégner nos pensées et nos actes.

(1) Voir des remarques analogues dans les lettres de Victor Delbos, citées par Maurice Blondel en tête du volume, sur *la Philosophie française*, où ont été recueillies les dernières leçons en Sorbonne de ce maître regretté (Plon, 1919).

Jetons les yeux autour de nous, afin de mieux définir la pensée française en la situant. Tandis que l'Allemand, métaphysicien profond sans doute, mais abstrait et abstrus, et pas toujours aussi désintéressé qu'il en a l'air, s'est complu dans cette sorte d'*idéalisme* orgueilleux qui fait de l'univers, en quelque manière, la création de l'homme et de la pensée humaine, c'est-à-dire trop souvent, pour lui, de la pensée allemande ; tandis que l'Anglais au génie réaliste, subtil et positif, encore qu'un peu étroit, a développé avec une rare continuité, du moyen âge à l'époque moderne, cette philosophie *empiriste* qui, s'en tenant aux seules données de l'expérience commune, sombre vite dans le scepticisme et n'en sort que par un acte de foi pragmatiste dans l'efficacité de l'action, le génie français, merveille d'équilibre, a su concilier, soit chez ses divers représentants, soit chez les mêmes hommes lorsque ceux-ci furent très grands, ces tendances diverses et en apparence contradictoires, qui toutes représentent une parcelle de la réalité ou, mieux encore, un point de vue sur la réalité, mais qui, prises isolément, risquent d'induire l'esprit en erreur parce qu'elles le font verser dans le système : esprit d'analyse et esprit de synthèse, réalisme et idéalisme, aptitude à l'action et goût de la contemplation, hardiesse froide de la pensée et flamme du sentiment, culte du positif, qui n'accepte rien sans critique, mais soumet toujours la recherche à l'épreuve des faits, et croyance passionnée dans les réalités spirituelles, qui sollicitent sans cesse l'homme à dépasser la nature et à se dépasser lui-même dans

la poursuite du vrai et du bien, tout cela se trouve harmonieusement combiné dans l'esprit français, tout cela vit dans ses œuvres et a inspiré le *Discours de la méthode* comme les *Pensées* de Pascal, les cathédrales du moyen âge comme les *Béatitudes* de César Franck, l'œuvre de Pasteur comme les deux victoires de la Marne.

Loin de moi la prétention d'enfermer dans une formule un génie aussi souple, dont la richesse est inépuisable comme celle de la vie : ce serait vouloir faire entrer dans le creuset du chimiste une grande passion ou une noble douleur humaine ! Cependant, si je cherche à discerner le point vers lequel tend notre race, je dirai : c'est vers la réalisation progressive, dans l'humanité, d'un idéal de justice et de vérité. Le Français a toujours servi un idéal : celui de Jeanne d'Arc et de Bayard n'avait pas le même nom que celui des encyclopédistes ou des hommes de la Révolution ; mais, chez les uns comme chez les autres, c'était bien un idéal qui soulevait leur enthousiasme, qui soutenait leur action, qui les portait au salut de la France ou à la conquête de l'humanité. Et pourquoi, je vous prie, sont tombés les héros de la Grande Guerre? Considérons en historiens l'événement prodigieux qui projette son éblouissante lumière sur le passé et qui a jugé les peuples. Qu'est-ce qui a fait de cette guerre une sorte de croisade nationale? Qu'est-ce qui a réalisé l'union des cœurs? C'est que chacun des fils de France, à cette heure décisive, a pris conscience de la mission départie à notre pays dans le monde, comme gardien et porteur de l'idéal.

Mais le Français a sa manière à lui de servir l'idéal. On lui a reproché d'être trop exclusivement logicien, de manquer d'envolée mystique, de vouloir toujours se rendre un compte exact de ce pourquoi il agit, lutte et meurt. Défaut, peut-être, mais qui n'est que l'envers d'une vertu propre à la France. Quelle est cette vertu? quelle est la qualité éminente, quelle est la force originale que la France met au service de l'idéal? A cette question je réponds sans hésitation : le *bon sens*, c'est-à-dire le sens juste, l'intuition affinée de ce qui est, de ce qui est vrai et de ce qui est bien. Notre métaphysique, et c'est sa force incomparable, se fonde sur le bon sens. Le génie d'un Descartes ou d'un Pascal n'est, après tout, que l'épanouissement de ce même sens que nous trouvons chez nos paysans, de ce sens qu'ils apportent dans leur labeur quotidien et qu'ils ont porté sur le front. Le génie de nos héros nationaux, penseurs ou hommes d'action, est la fleur sublime de ces humbles vertus paysannes : mais il en sort ; et sans cette racine qui puise ses sucs à notre terroir de France, jamais n'eût pu éclore pour notre joie cette fleur merveilleuse qu'est le génie français.

Le génie de la France, partout où il a éclos, partout où il s'est épanoui, s'est manifesté comme un *génie spirituel*. La spiritualité a toujours été sa marque propre : cachée obscurément dans le tréfonds des consciences qu'absorbe la tâche quotidienne, ternie parfois dans l'âpre lutte des idées, mais parfois aussi rayonnante, la spiritualité chez

le Français est reconnaissable toujours, même lorsqu'il paraît l'oublier. Si nos ancêtres, des croisés aux soldats de Napoléon, ont rêvé de conquérir le monde, ce n'était pas, comme le Boche, pour l'asservir et le piller, mais pour l'éclairer et l'affranchir. La conquête dont ils rêvaient était bien une conquête spirituelle. La foi qui les animait était bien la foi en l'esprit. *Mens agitat molem :* c'est l'esprit qui meut le monde. L'esprit est le levier qui soulève le monde ; et si nous pouvons, si nous devons avoir foi dans l'avenir de la France, c'est parce qu'elle a en main ce levier tout-puissant : l'esprit.

Le génie de la France est un génie spirituel : telle est bien son essence. Mais, notons-le, en cédant à ce génie la France ne se départ point de cette faculté d'équilibre qui assure à son action son plein rendement utile ; elle ne verse pas dans la vague et dangereuse idéologie que Napoléon reprochait à ses professeurs de philosophie. Le spiritualisme est tout le contraire de l'idéologie : affirmer l'esprit, c'est l'affirmer comme une réalité, et comme une réalité agissante, donc astreinte, pour agir, aux conditions de toute action humaine ; et c'est pourquoi le génie spirituel de la France est aussi un génie *réaliste*, au sens le plus beau et le plus plein de ce mot, qui est le *réalisme de l'idée*. Le spiritualisme ne tronque pas davantage le réel ; il n'est pas l'indice d'un déséquilibre : affirmer l'esprit, ce n'est pas nier la matière ; c'est, au contraire, en définir exactement le rôle et la réalité propres, en reconnaissant qu'à

côté de la matière, et au-dessus d'elle, il y a un principe qui l'utilise, qui la dirige et qui la domine. Je ne nie pas qu'il faille un outil pour travailler : mais je me refuse, simplement, à confondre l'ouvrier avec l'outil dont il se sert. Le matérialiste, lui, nie l'esprit : ainsi l'Allemand nie le droit, puisqu'il l'identifie à la force. Le spiritualiste ne nie pas la matière, mais il la plie à l'esprit : ainsi le Français reconnaît l'existence et le pouvoir de la force, mais il la soumet au droit.

Il ne sera pas inutile, sans doute, d'insister sur ce point, car notre siècle de machinisme perd un peu trop de vue ce qui existe derrière ses machines, et se complaît un peu trop aisément dans un faux positivisme, aveugle, paresseux, qui porte en lui sa ruine. On dit fréquemment, de nos jours, au spiritualiste : n'oubliez pas que vous avez un corps ; n'oubliez pas que l'homme est un animal qui mange, que l'intérêt est le moteur commun des actes individuels, que le commerce, les échanges, les besoins économiques sont les facteurs décisifs de la vie des peuples, qu'ils provoquent les guerres et les révolutions, qu'ils font et défont les régimes et les alliances, qu'ils président à l'évolution des nations et de l'humanité tout entière... Le spiritualiste n'ignore rien de tout cela. Il sait très bien que l'homme n'agit que s'il a un intérêt à agir, qu'une action purement désintéressée est une chimère irréalisable, et probablement indésirable : mais il cherche à mettre l'intérêt du côté du devoir, et il demande que, dans les conflits possibles, ce soit l'intérêt qui cède au devoir. Il sait très bien que l'homme n'est

pas un pur esprit, et qu'en chacun de nous, à côté de l'ange, il y a la bête ; il sait que la bête doit être satisfaite pour que l'ange puisse vivre ; il sait qu'un équilibre doit être réalisé entre l'une et l'autre ; mais il affirme que cet équilibre ne peut être atteint qu'à condition que l'ange domine la bête. Il l'affirme : et il a raison de l'affirmer ; car les faits lui donnent raison. L'historien qui étudiera la guerre d'assez près pour en saisir tous les facteurs, mais d'assez haut pour les juger, reconnaîtra que ce ne sont pas deux commerces qui sont entrés en lutte, mais bien deux conceptions de l'homme et du monde, et que, si l'une a vaincu, celle de la France, ce n'est point parce qu'elle eut à son service plus de canons et plus d'argent, mais, d'abord et surtout, parce qu'elle portait l'esprit. Pourquoi l'Empire britannique, pourquoi les États-Unis d'Amérique sont-ils intervenus à nos côtés, nous assurant ainsi la victoire? Ce n'est pas pour asseoir leur commerce, mais pour défendre la justice : c'est parce que d'un côté il y avait la Prusse, et de l'autre la Belgique et l'Alsace, symboles impérissables de l'idéal pour lequel la France a toujours lutté, toujours souffert, et dont elle n'a jamais désespéré. C'est donc une grande force, et peut-être de toutes la plus grande, que d'avoir pour soi la justice. Le véritable esprit positif est celui qui croit en *l'esprit* tout court.

Bon sens, équilibre, telle est la qualité essentielle du génie français; et précisément parce que ce génie est sensé, équilibré et juste, il met chaque chose à sa place, la matière au rang de ce qui sert, l'esprit au

rang de ce qui commande. Et c'est pourquoi ce génie équilibré est essentiellement un génie spirituel.

***

Je ne sais si je me fais bien comprendre. A demeurer aussi générale une telle affirmation doit forcément paraître un peu vague. Que ceux qui me suivent veuillent bien me faire crédit. Car ces qualités que l'histoire nationale nous présente à l'état diffus, nous les trouverons réunies, rassemblées comme en un faisceau, dans les œuvres de nos plus grands philosophes, de Descartes et de Pascal, les deux géants de la pensée moderne, à Malebranche, à Rousseau, à Maine de Biran et aux penseurs contemporains. Et voilà précisément ce qui fait l'attrait d'une semblable étude. Au lieu de se complaire égoïstement dans un jeu artificiel de systèmes, les penseurs français, conscients de la mission sociale du génie, n'ont visé qu'à traduire la philosophie latente de la race, les réflexions et les aspirations du savant et de l'artiste, de l'homme d'affaires et de l'artisan, de tous ceux, en un mot, qui ont une expérience directe de la vie et des choses. Ainsi, ils ont réussi à être l'une des expressions les plus représentatives du génie français, en même temps que du génie humain. Ils l'ont été pour la forme comme pour le fond.

Pour la forme, si l'on excepte Auguste Comte et sa génération, tous nos philosophes ont été de merveilleux écrivains : ils ont su traduire des idées claires en une langue claire, selon un ordre lumi-

neux. Et, ce faisant, ils n'ont pas cru déchoir : les eaux bourbeuses ne sont pas toutes des eaux profondes, ni les eaux claires des eaux de surface. Bien loin de céder à l'illusion dangereuse qui fait mesurer la profondeur de la pensée à l'obscurité de l'expression, nos philosophes ont estimé à juste titre, suivant le mot d'Henri Bergson, « qu'il n'y a pas d'idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse et ne doive s'exprimer dans la langue de tout le monde » (1). Il est à remarquer, au surplus, que le recours à un vocabulaire spécial et la complication de la forme masquent, presque toujours, une pensée qui n'a pas réussi à s'élucider complètement : *une idée dont on est parvenu à se rendre maître s'exprime simplement;* cela est vrai même des idées métaphysiques, et je me fais fort de les expliquer à un enfant de sept ans plus aisément que la règle de trois ! Or, c'est grâce à cette clarté de la pensée et de la forme que les penseurs français ont su rendre accessibles à tout homme cultivé les plus hautes spéculations de la science et de la métaphysique, aussi bien que les idées et les principes fondamentaux de la morale. Sans doute, ceux-là seuls qui ont poussé l'analyse assez avant peuvent apprécier à sa mesure exacte toute la valeur et la richesse de leur pensée ; mais, si les faux savants la traitent de superficielle, le grand public éclairé lui-même sent et comprend, sans pouvoir toujours en rendre compte, qu'il se trouve en présence d'une pensée sincère, féconde et forte, et susceptible de fournir

(1) Henri Bergson, *la Philosophie* (collection « la Science française », chez Larousse), p. 20.

des règles à son action. Par là s'explique l'influence que nos penseurs ont exercée non seulement en France, mais dans l'humanité tout entière ; par là s'explique la puissance de diffusion de leurs principes, et aussi pourquoi nulle philosophie n'a inclus en elle autant d'humanité et d'universalité que la philosophie française.

Pour le fond, ce qui me frappe avant tout chez nos penseurs, c'est l'union de deux qualités précieuses qu'on trouve rarement unies, mais qui caractérisent bien le génie français lorsqu'il a réalisé son équilibre. La première de ces qualités, c'est le *sens du positif*, le souci de se maintenir toujours en contact avec les faits, de confronter toujours les principes avec l'expérience ; et c'est pourquoi la plupart de nos grands philosophes furent aussi des savants de premier ordre, géomètres, physiciens, médecins, ou des hommes d'action et de technique définie. La seconde de ces qualités, c'est le don de discernement spirituel, la préoccupation de la vie morale et de ses principes métaphysiques, en un mot le *sens de l'idéal* et la croyance en la réalité de l'idéal. Sens du positif et sens de l'idéal se complètent, se corrigent et s'accordent, chez nos penseurs comme dans notre peuple, sous la *primauté du bon sens*, qui n'est autre que le sens vrai de la réalité intégrale. Et par là s'explique la vitalité de cette philosophie, qui a trouvé le moyen d'être toujours jeune, toujours actuelle, parce qu'elle a atteint ce qui demeure éternellement vrai. Ces systèmes ne sont pas de simples curiosités historiques : il y a beau-

coup a en tirer aujourd'hui encore pour éclairer notre route.

En étudiant la philosophie française, en cherchant à saisir du dedans chacune de ces grandes pensées, à commencer par celle de Descartes, nous ne ferons donc pas simplement œuvre d'historien : nous serons constamment amenés, par cette étude même, à réfléchir sur *la valeur et les limites de la science*, sur *les principes de la vie morale*, sur *le mystère de la destinée humaine.*

1° En premier lieu, nous nous attacherons à déterminer ce que la science, ce que l'expérience de la nature et de la vie, ont apporté d'aliments à la réflexion philosophique, et ce que celle-ci, en retour, a ajouté à la science. Nous verrons ainsi, chez ces hommes qui furent tout à la fois des savants créateurs et des philosophes, l'aide mutuelle que doivent se prêter la science et la philosophie. Sujet bien digne de retenir notre attention ! Notre âge est l'âge de la science : il s'en glorifie, et il n'a pas tort. La science a renouvelé les conditions de notre pensée comme les conditions de notre existence ; elle a mis l'homme à sa place dans l'univers ; elle a ruiné l'ancienne philosophie qui faisait de l'homme le centre du monde *physique* et la fin de tout ce qui existe ; elle nous a permis de pénétrer chaque jour un peu plus avant dans la connaissance de la nature ; et, mieux encore, elle nous a permis d'étendre notre pouvoir sur elle. Mais, devant cet essor prodigieux de la science, une sorte d'ivresse s'est emparée des cerveaux faibles, j'allais dire de la grande masse. Certains ont pensé que la science allait nous fournir,

bien plus, qu'elle nous avait déjà fourni, ce qu'elle est à tout jamais incapable de nous révéler : une explication de ce qui est, la connaissance des causes premières et dernières, une règle d'action. D'aucuns même ont prétendu faire de la science, plus qu'une philosophie, une religion : comme si la mesure des phénomènes et de leurs rapports, c'est-à-dire au sens propre *un jeu bien lié d'apparences*, pouvait suffire à l'être humain, remplir la capacité infinie de son esprit et de son âme, vous consoler de la mort de vos fils ! Comme si le mystère insondable de l'univers et de la destinée pouvait être contenu dans ces théories que le savant superpose à la mesure des phénomènes, « hypothèses, dit le grand physicien Duhem, qu'un siècle contemple comme le mécanisme secret et le ressort caché de l'univers, et que le siècle suivant brise comme des jouets d'enfant » (1) ! Il sera bon de demander aux vrais savants ce qu'ils savent et de recueillir de leur bouche, avec leur foi dans l'avenir et dans les progrès des sciences, l'aveu raisonné de leur ignorance. Pareils aux bûcherons qui ont établi leur hutte d'un jour en pleine forêt, ces hommes n'ont abattu autour d'eux les arbres qui leur cachaient et la forêt et le ciel que pour mieux voir se multiplier l'immensité de la forêt et du ciel. Voilà ce qui m'émeut et me remplit de fierté humaine, bien plus que les sottes affirmations de la fausse science. Est-il un spectacle qui soit plus digne de notre admiration que celui de l'homme luttant, depuis l'aube

(1) Cité par L. DE LAUNAY, « Pierre Duhem » (*Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1918, p. 382).

de la civilisation, pour arracher à la nature ses secrets, y arrivant par l'effort patient et méthodique de sa recherche et par les intuitions soudaines de son génie, puis s'apercevant, au terme de son labeur, qu'il n'a fait que repousser les limites de l'infinité en grandeur comme de l'infinité en petitesse, et couronnant enfin les pauvres petites connaissances toutes relatives que lui donne sa science par un acte de foi dans l'absolu, en sorte que, née d'une croyance, qui est l'hypothèse, la science s'achève dans une croyance, qui est l'infini.

2° Mais il est un spectacle plus grand encore et plus beau que celui-là, quoiqu'il soit moins perceptible aux yeux du corps et aux yeux de l'intelligence : et c'est le spectacle de la vie intérieure.

« Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits ; car il connaît tout cela, et soi : et les corps, rien.

« Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé..., surnaturel » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 793).

La pensée que Pascal exprime avec une telle sublimité est une pensée limpide et qui s'impose avec une évidence entière. Chacun de ceux qui ont réfléchi sur la condition humaine ont reconnu en effet qu'en attendant l'heure, peut-être jamais atteinte, où sera construit l'édifice de la science, *il faut vivre;* car « les actions de la vie, dit Descartes, ne souffrent généralement aucun délai » (*Discours de*

la méthode, 3e part.), et Pascal, dans sa langue sillonnée d'éclairs : « Il faut parier : vous êtes embarqué » (*Pensées*, 233). Quoi qu'on pense du mystère des choses, il faut parier pour ou contre : pas de milieu. Si un homme se noie et que je reste en suspens, je me suis décidé *contre*. Tout homme doit donc, suivant les termes de Pascal, parier pour ou contre Dieu. Enjeu formidable d'une partie à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, puisque s'y joue notre existence tout entière. Que m'importent les lois des astres et celles des atomes, si j'ignore le secret de ma destinée, si je ne puis donner une réponse à la grande question qui se pose à moi, comme à vous, comme à tous : dois-je user de la vie comme celui qui n'a pas de lendemain? ou dois-je travailler pour ce lendemain? *To be or not to be, that is the question.* C'est là l'unique question. Mais c'est une question à laquelle on ne répond pas avec l'intelligence seule.

3° Et ainsi, en cherchant à voir comment nos grands penseurs ont posé le problème moral, de quelle manière ils ont enrichi le trésor de la vie intérieure et précisé les principes de l'action, nous serons tout naturellement conduits au seuil de la *métaphysique*, qui est la philosophie même.

L'homme est essentiellement un animal métaphysique. Qu'il le veuille ou non, l'homme ne peut se passer de faire de la métaphysique. Celui qui nie la métaphysique, comme l'avait remarqué Platon, fait encore de la métaphysique : et pareillement celui qui agit comme si la métaphysique n'existait

pas. Comte prétend inaugurer l'ère positiviste, et bannir à tout jamais la métaphysique : et, après l'avoir niée, il fait mieux, ou pire, que de la rétablir, puisqu'il instaure une religion. C'est un fait, qu'en chacune de nos pensées comme en chacun de nos actes se trouve impliquée une certaine vue des choses et de la destinée. Seulement cette vue, chez la plupart des hommes, est comme brouillée ; et, si l'on excepte quelques âmes très hautes et très saintes, en même temps que très simples, il n'y a guère que les philosophes qui prennent nettement conscience de cette métaphysique latente en toute âme humaine.

Nous irons donc plus avant. Après la science, après la morale, nous tâcherons de parvenir jusqu'au principe qui les fonde. Sans doute, une telle étude requiert un effort d'attention soutenu : car, tout en cherchant toujours à être clair, je n'entends pas défigurer une doctrine sous prétexte de la rendre plus accessible. Mais, à ceux qui voudront bien me prêter le concours de leur effort pour s'élever jusqu'au faîte de ces hautes pensées humaines, j'ose promettre qu'ils en seront payés. Rappelons-nous qu'il faut beaucoup peiner pour gravir une montagne et ne pas demander tout le temps à voir l'horizon : il ne se découvre qu'au terme de l'ascension. Ceux qui, dépassant *l'intelligence*, ont su faire de leur *raison* l'usage le plus sublime, sont comme ces hautes montagnes qui montent dans le ciel et d'où l'on domine au loin toute la plaine. Ils méritent qu'on s'élève jusqu'à eux. Si l'homme s'y refusait, s'il demeurait sourd à leur appel, s'il ne

suivait plus avec eux l'impulsion de cette raison qui est née pour l'infinité, il aurait vite fait de retourner à l'animalité : alors, nous verrions toutes nos sciences et nos industries dégénérer en routine, ou se muer, peut-être, en machines infernales ; alors nous tomberions au rang d'insectes perfectionnés, habiles à répondre par des réactions appropriées aux sollicitations du milieu physique, mais incapables d'inventer, de créer, si ce n'est, peut-être, pour le mal. Ah, certes ! malheur à notre âge, s'il venait à absorber l'âme humaine dans l'univers physique, s'il niait orgueilleusement ce qui le dépasse, s'il n'ajoutait à sa physique une métaphysique, s'il ne fondait sa physique et sa morale sur une métaphysique. Malheur à notre civilisation, si elle perdait de vue *l'unique essentiel*, et si elle n'améliorait nos conditions de vie que pour tuer notre raison de vivre. L'un des plus authentiques parmi les maîtres de la pensée française, Jules Lachelier, écrivait, dans l'une de ses admirables lettres qui devront de par sa volonté rester inédites, cette phrase bien digne de notre méditation :

« Je ne crois pas au progrès continu et infaillible, même dans l'ordre scientifique et industriel : je crois que tout ou presque tout, même dans cet ordre, dépend de la pureté et de la vigueur des âmes, et que, si cette pureté et cette vigueur continuent à diminuer, nous reverrons, nous ou nos descendants, la barbarie sous toutes ses formes... »

Mais cela ne doit pas être. Nous autres, Français, nous ne voulons pas que cela soit.

***

En engageant les esprits de bonne volonté à me suivre dans l'étude attentive de ce qui constitue l'essence intime de notre race, en les conviant à prendre nos penseurs pour guides dans la recherche de la vérité, j'éprouve une satisfaction bien profonde à penser que je demeure dans le fil droit de la tradition philosophique qu'ont instaurée dans notre Université deux hommes vénérés : M. Charaux et M. Dumesnil.

Cet esprit français, dont nous chercherons à dégager les traits éternels, ils l'ont incarné un demi-siècle dans leur enseignement, ils en ont donné la vision et la présence, infiniment meilleures que toutes les théories : pour le définir, nous n'aurons qu'à demeurer fidèles à leur esprit.

L'un et l'autre possédèrent à un degré éminent ce don de l'expression limpide et simple, qui laisse transparaître la lumière de la pensée sans en amortir la chaleur intime.

L'un et l'autre, comme l'a écrit Dumesnil de Charaux, eurent cette force incomparable de *croire* ce qu'ils *disaient*. L'un et l'autre furent les apôtres humbles d'une certitude à laquelle ils adhéraient de toute leur intelligence et de toute leur âme, et devant laquelle ils s'effaçaient volontairement pour laisser rayonner la splendeur du vrai. Et par là ils surent atteindre à ce véritable et profond libéralisme, libéralisme non d'indifférence mais de charité, auquel se reconnaissent les esprits qui savent

ce que c'est que de conquérir la vérité, et combien il en coûte.

Charaux, ami et disciple de Gratry, qui lui avait appris à discerner cet « attrait sensible du bien auquel répond le mouvement du cœur », nourri de Platon et de la sagesse antique autant que de la pensée chrétienne, savait allier à un esprit simple et haut, d'une admirable sincérité, épris d'ordre et de mesure, de vérité et de perpétuité, une flamme intérieure jaillissant sans effort, et qui soulevait et captivait les âmes. Le « père Charaux », comme on aimait à l'appeler, était le type de l'honnête homme et du sage ; mais il était plus et mieux encore : il me semble discerner en lui comme une espèce de sainteté intellectuelle et morale, qui explique sans doute son emprise sur les âmes, et la vertu de son action, féconde et durable comme toutes celles qui s'exercent en profondeur, et dans laquelle se reconnaît le génie missionnaire de la France.

Dumesnil, intelligence originale, artiste vrai, épris de la beauté, écrivain de race, possédant merveilleusement sa langue autant que sa pensée (c'était même là, aux yeux de certains, la tare indélébile de Dumesnil comme ce fut celle de Fabre), âme généreuse et faite pour l'amitié, dans laquelle il apportait toute sa tendresse et toute sa force, esprit d'une loyauté, d'une franchise et d'un désintéressement qui s'imposaient à tous, et à ceux même qu'il combattait âprement, personnalité vigoureuse, nature d'une rare richesse en qui s'accordaient les

qualités les plus diverses, la conviction passionnée de l'apôtre et la rigueur impitoyable du critique, la droiture de la raison résolue à « suivre la vérité partout où elle nous mène », à lui sacrifier tout, même ses préférences, et le sens du mystère du monde sans lequel il n'est pas de philosophie complète et vraie, Dumesnil fut vraiment l'un des plus beaux types de Français qui soient.

On peut contester certaines de ses idées, ou certaines de ses aversions. Mais nul, assurément, ne mit plus de dons ni de vertus au service d'une grande tâche : dénoncer la sophistique contemporaine, la perversité de cette philosophie allemande dont il s'était vite dépris ; montrer que l'une et l'autre sont les fruits de cet orgueil diabolique qui, en divinisant l'homme, supprime l'humanité ; exalter et discipliner toutes les manifestations de l'âme, restaurer l'ordre, la hiérarchie des valeurs, le culte de l'esprit, en un mot tout ce qui est fait pour durer et tout ce qui permet de durer.

Dumesnil ne prétend pas, comme tant d'autres, à cette fausse originalité qui sacrifie la vérité à la nouveauté et qui se croit contrainte de détruire. Comme notre maître Émile Boutroux, il a l'audace, car c'en est une aujourd'hui, de maintenir hautement les *vieilles vérités* dont on se détourne avec un hochement de tête, et ces mots de *devoir* et de *vertu* « qu'une prétendue morale moderne tend à effacer » (1). Mais, déclare-t-il dans le premier numéro de son *Amitié de France* (2), « le vent qui

(1) Émile Boutroux, Discours prononcé à la séance des cinq Académies le 25 octobre 1919.
(2) 1907, chez Beauchesne.

souffle, s'il a le pouvoir de faire virer les girouettes et de gonfler les voiles, n'altère en rien la direction du pôle des intelligences ». C'est vers ce pôle que son intelligence s'oriente naturellement. Héritier de la grande tradition spiritualiste qui va de saint Augustin et de Descartes à Maine de Biran et à Ravaisson, il se donne comme le continuateur de leur œuvre et se compare volontiers à ces petits personnages que nos maîtres-verriers du moyen âge ont montés sur les épaules des autres, ce qui leur permet de découvrir ainsi des vérités que ne perçoivent pas ceux qui les soutiennent. Avec eux, il voit dans la philosophie la seule science, la méthode de plus entière liberté ; mais il faut, ajoute-t-il, « qu'elle soit apprise du fond de nous-même ». Comme eux, et avec autant de force, il affirme les droits de l'intuition spirituelle, qui est l'achèvement de la raison et qui fait l'unité de l'âme : mais il ne veut pas qu'on néglige ou méprise le concept, qui l'exprime. Avec eux, et contre les modernes, il affirme que notre compréhension des êtres est d'autant plus complète qu'ils sont plus hauts, et que le matérialisme ne se survit que parce qu'il est la doctrine qui exige le moindre effort d'esprit. Autant qu'eux, et plus qu'aucun d'eux peut-être, il sent profondément au-dedans de lui la réalité des choses éternelles et le caractère éminemment positif de la croyance qui saisit dans la *personnalité* la pierre d'angle de la philosophie et lie directement à cette certitude : *Je suis*, cette autre certitude qui seule asseoit la première : *Dieu est.*

En toute humilité et en toute vérité, Georges

Dumesnil pouvait, dans les dernières années de son existence, se rendre cet hommage qu'il avait fait de sa vie une constante prière : et cette prière était une prière agissante, car son âme généreuse « ne se concentrait que pour se répandre » (1). Dumesnil aimait la France d'un amour absolu, mais raisonné et clairvoyant ; il l'aimait, non seulement parce que la France est la patrie, mais encore parce que cette patrie, entre toutes, a été la porteuse de l'esprit et la missionnaire de l'idéal. C'est pourquoi il pouvait, dans l'une de ses dernières lettres, écrire à son intime ami Charles Chabot : « Le rôle qui est dévolu à la France est immense. » Conscient de ce rôle, il avait rêvé de grouper tous les hommes de bonne volonté, de tous les métiers et de toutes les provinces, dans une de ces « amitiés » comme les communes du Nord de la France au moyen âge en avaient instauré, pour faire « un faisceau des énergies les plus diverses, les plus autonomes, avec le lien de l'amitié », dans le compagnonnage du devoir. Il rêvait d'une cité qui fût *l'amitié de France*, et que cette cité fût la cité humaine par excellence. Ce grand croyant mourut à la peine, avant d'avoir pu voir le triomphe de la patrie qu'il aimait, et assister à la réalisation de son rêve. Sa foi dans les destinées de la France, éclairée à la lumière de la victoire qu'il n'a pas vue mais en laquelle il a cru, comme la foi de tous ceux qui sont morts pour elle, sera pour nous comme un viatique : elle nous soutiendra dans nos méditations et dans notre action ; elle nous inspirera dans notre

(1) Georges DUMESNIL, *le Spiritualisme*, Paris, Beauchesne, 1911, p. 106. Cf. DESCARTES, *les Passions de l'âme*, art. 153-156.

travail ; et nous nous estimerons heureux si, modestes ouvriers d'une grande tâche, nous pouvons contribuer, chacun pour notre part, au rayonnement de la France, qui n'est autre que le rayonnement de l'idéal.

II

LA JEUNESSE DE DESCARTES
(1596-1628)

Un des écrivains les plus originaux de ce temps, et qui devait tomber dès le premier mois de la guerre, Charles Péguy, fut surpris par la mobilisation au moment où il mettait la dernière main à une *Note sur M. Descartes.* Cette note, qu'a publiée la *Nouvelle Revue française* (1er juillet 1919), commence ainsi.

« *Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel.* Nous verrons plus tard quel a été cet ordre. Nous avons bien le temps de le voir. Ce qui importe, ce qui a marqué le monde, c'est cette résolution de tenir un ordre. Et c'est de l'avoir annoncé en de tels termes.

« *Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela j'ai examiné quels étaient les premiers et les plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes; et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux* (1)...

(1) Ce texte est tiré du *Discours de la méthode*, 6e partie (Éd. Adam

« Eh bien ! je dis : qu'importe. Nous savons bien qu'il ne les a pas trouvés, les cieux. On les avait trouvés avant lui. Ou plutôt ils s'étaient trouvés tout seuls. La création a eu besoin de son Créateur, pour être : pour devenir, pour naître, pour être faite. Elle n'a pas eu besoin de l'homme, ni pour être, ni même pour être connue...

« Je dis : qu'importe. L'audace seule m'intéresse. L'audace seule est grande. Y eut-il jamais audace aussi belle ; et aussi noblement et modestement cavalière ; et aussi décente et aussi couronnée ; y eut-il jamais aussi grande audace et atteinte de fortune ; y eut-il jamais mouvement de la pensée comparable à ce Français qui a *trouvé* des cieux... Descartes, dans l'histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d'un si bon pas. »

Péguy a raison. Ce cavalier français, comme il dénomme Descartes, est bien de la même famille que les héros du grand Corneille et les soldats du grand Condé, ses contemporains. Il met à la conquête de la vérité la même ardeur héroïque et jeune

Tannery, t. VI, p. 63-64). Toutes nos citations de Descartes se réfèrent à l'édition définitive de ses Œuvres, par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol. chez Léopold Cerf, à Paris (1897-1910). Lorsque, en l'absence de toute autre indication, on trouve dans ces renvois un chiffre romain suivi d'un chiffre arabe, le premier désigne le tome de cette édition, et le second la page. Cette règle ne souffre d'exception que pour les renvois aux *Principes*, où, d'une manière générale, les deux chiffres, romain et arabe, désignent respectivement la partie et l'article, sans qu'il ait paru nécessaire (sauf pour la préface des *Principes*) de renvoyer au tome et à la page de l'édition A. T. Pour les *Méditations* et les *Réponses aux objections*, je cite le plus souvent le texte français du tome IX, mais il sera facile de se reporter à l'original latin, à l'aide des numéros inscrits en haut des pages du tome IX et qui renvoient à celles du texte latin du tome VII.

que ceux-ci mettent à vaincre les ennemis de la France ou leurs propres passions : « Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité » (*Discours*, 6e part., VI, 67).

Il y a donc un intérêt de premier ordre à étudier l'homme qui a osé tenter une pareille entreprise, afin d'acquérir, autant qu'il se peut, une idée exacte de la grandeur de l'entreprise, de l'esprit dans lequel elle a été conçue, de sa portée lointaine, et afin d'apprécier à sa juste valeur cette philosophie vaste et complexe autant qu'une œuvre de la nature, et qu'on a si souvent défigurée dans les âges qui suivirent.

Pour connaître l'homme, il faut le replacer d'abord dans son milieu, sans prétendre expliquer par les circonstances extérieures l'éclosion mystérieuse du génie.

***

René Descartes (1) naquit le 31 mars 1596 à la Haye-en-Touraine et fut baptisé le 3 avril en

(1) Pour tout ce qui suit, voir l'étude de Ch. Adam sur *la Vie et les œuvres de Descartes*, qui forme le tome XII de sa grande édition. — Il faut consulter encore *la Vie de Monsieur Des-Cartes*, par Adrien Baillet, 2 vol., Paris, Horthemels, 1691. On a reproché, non sans raison, à l'abbé Baillet ses intentions apologétiques, voire édifiantes. La biographie moderne est inspirée d'un tout autre esprit : mais il est douteux que le Descartes qu'elle a restitué soit historiquement plus « vrai » que l'autre. Et le biographe ancien, s'il n'a pas connu certaines pièces d'archives, a du moins l'avantage inappréciable d'avoir puisé directement aux sources les plus sûres, c'est-à-dire aux

l'église Saint-Georges de la Haye. Cette petite ville, aux habitations grises à grands combles, est située sur la rive droite de la Creuse, aux confins de la Touraine et du Poitou. La vallée de cette sauvage rivière, ceinte de roches fauves, devient ici large, riche, lumineuse, bordée de hameaux riants, de vignes, de champs aux plantureuses moissons : on a bien l'impression d'entrer ici dans le « jardin de la France » ; mais, à quelque distance, les plateaux arides, couverts de landes et de maigres pineraies, où s'élevait jadis une grande cité celtique, continuent le paysage plus austère et plus rude de notre France du Centre et joignent la force à la grâce. Fils de cette terre, Descartes est bien un représentant authentique de nos vieilles provinces françaises.

Il est aussi de bonne race française, provinciale. Par ses parents et tous ses ascendants, tant paternels que maternels, il se rattachait au Poitou : lui-même se donne le titre de « gentilhomme du Poitou », et c'est sous cette dénomination qu'il s'inscrit en 1630 sur les registres de l'Université de Leyde : *Renatus Des Cartes*, *mathematicus*, *Picto*.

Son père, Joachim, était originaire de Châtellerault, où ses ascendants, tant paternels que maternels (les Ferrand), exerçaient la profession de médecins ; il était conseiller au Parlement de Bretagne, mais ne résidait à Rennes que trois mois au plus par an ; certaines années même, étant dispensé de siéger, il passa tout son temps en Poitou,

témoignages de ceux qui avaient personnellement et « intérieurement » connu l'auteur.

à la Haye. La mère du philosophe, Jeanne Brochard, était la fille du lieutenant général du présidial de Poitiers et la petite-fille du conservateur des privilèges de l'Université de Poitiers ; ses ascendants maternels, les Sain, avaient été marchands à Châtellerault. Descartes appartenait ainsi à la petite noblesse : ses ascendants se dénommaient « écuyer » ; son père avait revendiqué le privilège de la noblesse, c'est-à-dire l'exemption des tailles ; lui-même, en Hollande, sera constamment traité de « gentilhomme ». De fait, la plupart des membres de sa famille avaient exercé des emplois publics ou des professions libérales ; certains même, comme Jean Ferrand, avaient été des hommes de science et d'études. Descartes, et c'est encore un trait à noter, sortait donc de cette vieille bourgeoisie française dont il devait toujours garder les fortes vertus traditionnelles.

Descartes fut privé très jeune des soins maternels : sa mère mourut le 16 mai 1597, à la naissance d'un cinquième enfant. Quelques années plus tard, son père se remaria avec une Bretonne, et il alla vers 1607 se fixer à Rennes, où ses descendants firent souche. Le jeune René, cependant, après la mort de sa mère et jusqu'à son entrée au collège, demeura avec son frère Pierre et sa sœur Jeanne à la Haye, confié aux soins de sa grand'mère, Jeanne Sain, et d'une nourrice à laquelle il fut toute sa vie très attaché, puisqu'il la recommanda encore à ses frères au moment de mourir.

Il était alors de santé fort délicate. Dans une lettre de 1645 à la princesse Élisabeth, où il dit que,

pour surmonter les déplaisirs qui viennent de la santé, ces « ennemis domestiques avec lesquels on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes », le seul remède est « d'en divertir son imagination et ses sens le plus qu'il est possible et de n'employer que l'entendement seul à les considérer », notre philosophe ajoute, et c'est le seul passage où il parle de sa mère : « ... J'avais hérité d'elle une toux sèche et une couleur pâle que j'ai gardée jusqu'à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là me condamnaient à mourir jeune. Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre les plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition qui m'était comme naturelle s'est peu à peu entièrement passée » (IV, 218-221).

Les premières impressions que reçoit l'esprit sont généralement les plus vives et les plus durables. Celles que Descartes enfant reçut de son séjour à la campagne furent assez fortes pour marquer son œuvre, et peut-être même pour orienter sa conception du monde, puisque les choses sensibles, dit-il, fournissent à l'intelligence les figures des spirituelles (1) : de là, les images empruntées à la vie

(1) Cf. à ce sujet un des *Inédits* de Hanovre, publiés en 1859 par Foucher de Careil, d'après la copie de Leibniz : « Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine : unde

des champs, qu'on trouve fréquemment dans ses écrits, et qui parfois lui fournissent le moyen d'exprimer une pensée décisive. Il affectionne les comparaisons avec le vin nouveau, le vin cuvé sur la râpe, le petit clairet. Ailleurs, il nous montre les voyageurs égarés dans une forêt, dont le pied s'enfonce dans le sol humide, et qui prennent peur des feux follets se jouant au-dessus des marécages ; il évoque les haies aux branches entrelacées, la poussière soulevée à travers la plaine, les tourbillons formés par les courants, les incendies qui prennent dans les granges où le foin a été rentré avant d'être sec, et l'image de la lune au fond d'un lac dont l'eau est un peu crêpée par le souffle de quelque vent, ou encore le repos à l'ombre d'un bois, que trouble seulement le bourdonnement des mouches (1)... Ces visions lui demeureront présentes jusqu'au bout, et l'on comprend qu'il ait hésité à se rendre en Suède, « pays des ours, entre des rochers et des glaces », lui qui était né « dans les jardins de la Touraine » (lettre du 23 avril 1649, V, 349).

A Pâques 1604, étant alors âgé de huit ans, Descartes fut envoyé au collège de la Flèche, où, sur l'autorisation d'Henri IV, les jésuites venaient de s'établir, et qui ne tarda pas à devenir, suivant l'expression du philosophe, « l'une des plus célèbres écoles de l'Europe ». Les Pères eurent pour le jeune René des soins tout paternels : il avait sa chambre

altius philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tollere » (*Cogitationes privatæ*, X, 217).

(1) Pour les références, cf. XII, 17, note.

à lui ; on le laissait se réveiller tout seul et se lever à son heure, habitude qu'il conserva toute sa vie, car, au dire de ses biographes, il avait coutume de se lever fort tard et de méditer dans son lit : « Et c'est ainsi, ajoute Lipstorp, qu'il trouva son algèbre spécieuse, clef de toutes les sciences et arts libéraux, et méthode la meilleure pour discerner le vrai du faux » (1). En tout cas, à la Flèche, sa santé se raffermit définitivement.

Entré en sixième, il suivit le cours régulier de ses études ; comme les jeunes nobles de son temps, il apprit le jeu de paume et l'escrime, dont il composera plus tard un petit traité ; dans ses classes de grammaire, il s'initia aux fables et aux histoires, et, dans ses humanités, à la poésie et à l'éloquence des anciens. Il reverra même plus tard en rêve (1619) le *Corpus poetarum*, et c'est de là qu'il tirera ses deux devises, dont la première, empruntée à Ausone, définit la nécessité de la méthode, et dont la seconde, empruntée à Sénèque le Tragique, indique le primat de l'expérience interne :

Quod vitæ sectabor iter?

Illi mors gravis incubat
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi.

« Il se prépare une triste mort, celui qui, pour s'être fait trop connaître des autres, est demeuré un inconnu pour lui-même. »

Descartes, d'ailleurs, apprit à fond le latin, cette

(1) Daniel LIPSTORP, *Specimina philosophiæ cartesianæ*, Leyde, 1653, p. 75.

discipline incomparable pour la formation de l'esprit : il le savait assez pour le parler et l'écrire, non seulement correctement, mais avec élégance, comme en témoignent ses *Meditationes* et ses *Principia philosophiæ*. Il était aussi fort amoureux de la poésie, et il s'en souviendra en Suède, lorsque, à la demande de Christine, il composera des vers sur la naissance de la paix et même une comédie-ballet, ou « fable bocagère », en prose mêlée de vers.

Ses trois dernières années furent consacrées à l'étude de la philosophie qui comprenait alors trois parties : logique, incluant la morale ; physique, incluant les mathématiques ; métaphysique (1). Il eut pour professeur le P. François Véron, auteur d'une méthode de controverse, et pour répétiteur le P. Noël, connu pour ses démêlés avec Pascal sur le vide. Ses maîtres, qu'il étonna et embarrassa plus d'une fois par sa précocité mathématique et par sa *méthode singulière de disputer en philosophie* (2), l'initièrent à Aristote, à saint Thomas et à la scolastique, qu'il ne se fera pas faute de critiquer plus tard, mais dont il retint beaucoup dans sa philosophie (3) ; il y rend d'ailleurs hommage dans une de ses lettres (12 septembre 1638, II, 378) : « Encore que mon opinion, écrit-il à un de ses amis, ne soit

(1) Au sujet de cet enseignement, voir l'ouvrage du P. Camille DE ROCHEMONTEIX, *Un collège de jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans, 1889, t. IV.

(2) Cette méthode consistait essentiellement à poser les « définitions des noms », puis les « principes », pour en « former enfin un seul argument, dont il était fort difficile de se débarrasser » (Témoignage du P. Poisson, transmis par BAILLET, II, 483. A. T., XII, 25).

(3) Voir à ce sujet l'ouvrage de E. GILSON sur *la Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, Alcan, 1913.

pas que toutes choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie pour se faire savant de la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à la Flèche... » Nous le voyons d'ailleurs emporter avec lui en Hollande la *Somme* de saint Thomas avec la Bible (lettre du 25 décembre 1639, II, 630). Descartes prit également à la Flèche des habitudes de piété dont il ne se départira jamais : il reverra dans ses fameux songes du 10 novembre 1619 la chapelle du collège, et y entrera pour prier ; il fera vœu d'aller en pèlerinage au grand sanctuaire des catholiques, à Notre-Dame de Lorette ; il interviendra dans une querelle entre les ministres protestants de Hollande, pour prendre la défense d'une confrérie de Notre-Dame, à Bois-le-Duc. Témoin du transfert du cœur d'Henri IV à la Flèche, le 4 juin 1610, il garda toute sa vie ses sentiments de « bon Français » et sa fidélité monarchique.

C'est à la Flèche enfin qu'il reçut son initiation scientifique. En 1611, lors de la fête commémorative de la mort du roi, on célébra à la Flèche l'invention des lunettes d'approche et la « découverte de quelques nouvelles planètes ou étoiles errantes autour de Jupiter, faite par Galilée, célèbre mathé-

maticien du grand-duc de Florence ». Descartes s'enthousiasma pour l'invention du télescope, et pour les phénomènes et les mondes nouveaux qu'il révélait : satellites de Jupiter, phases de Vénus, taches solaires ; peut-être même conçut-il dès cette époque l'intention de faire une étude théorique du télescope, comme exemple de l'application de la géométrie à la physique. Il semble aussi que les jésuites lui mirent libéralement entre les mains, avec l'Art de Lulle, qui exerça sur son esprit une profonde influence (1), les livres d'Agrippa et de Porta sur la philosophie occulte et la magie naturelle : Descartes, peu enclin à l'étonnement ni à l'admiration, eut vite fait de reconnaître l'inanité de ces choses merveilleuses dont s'engouent avec une décevante facilité ceux qui, ayant abandonné les croyances traditionnelles, demandent à la superstition et à « l'imposture » une réponse aux questions que tout homme se pose et que la science est impuissante à résoudre (cf. *Discours*, 1re part., VI, 9).

Descartes avait donc reçu beaucoup de l'enseignement des jésuites ; et il ne manqua en aucune occasion de témoigner sa reconnaissance à ses anciens maîtres, dont beaucoup demeurèrent ses conseillers et ses amis (lettre au P. Noël, 1637, I, 383). Cependant il reconnut vite l'insuffisance de l'éducation qu'il avait reçue, et jugeant de tous les autres

(1) Cf. une lettre d'Amsterdam en date du 29 avril 1619 (X, 164). Il semble que l'idée de rechercher une méthode unique applicable à tous les objets ait été suggérée à Descartes par la lecture de Raymond Lulle. Voir à ce sujet Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1920, p. 387.

par lui-même, qui n'avait été inférieur à nul autre, dans l'école la plus célèbre, en un temps aussi fertile en bons esprits qu'aucun des précédents, il en conclut à l'insuffisance radicale de la science de son époque. Écoutons la manière dont il en parle dans ce *Discours*, qui n'est que l'histoire de son esprit.

« Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savais que les langues qu'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens ; que la gentillesse des fables réveille l'esprit ; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion elles aident à former le jugement ; que la lecture des bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées ; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables ; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes ; que les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir, tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes ; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles ; que la théologie enseigne à gagner le ciel ; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants ; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qu les cultivent ; et enfin,

qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé » (*Discours*, 1re part., VI, 5-6).

Mais il estime que la trop grande curiosité des siècles passés risque de nous rendre étranger aux choses de notre pays et de notre temps ; que les œuvres d'imagination peuvent porter l'esprit à divaguer ; que l'éloquence et la poésie sont plutôt des dons naturels que des fruits de l'étude ; que la philosophie n'atteignant que le vraisemblable doit être tenue pour fausse. Il ajoute : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. »

C'est donc de *certitude* et d'*évidence* que Descartes est avide avant tout. La quête de la vérité va être désormais la règle de sa conduite.

***

Que fit Descartes de 1612 à 1619? Nous n'en savons à peu près rien, et sommes réduits sur ce point à des légendes ou à des conjectures. Séjourna-t-il à Paris, comme l'assure son biographe, l'abbé Adrien Baillet (1)? Demeura-t-il quelques années encore au collège? Tout ce que nous savons, c'est

(1) *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, t. I, p. 37 et suiv.

qu'il prit son baccalauréat et sa licence en droit à Poitiers en 1616, et qu'il fut parrain à Poitiers cette année-là, puis à Sucé, près Nantes, en 1617.

Pourtant, c'est durant cette période de sa vie, entre dix-sept et vingt-quatre ans, que se forma son esprit, qu'il entra en possession de sa méthode scientifique, se traça une ligne de conduite et jeta les fondements de sa recherche philosophique, ainsi qu'une lecture attentive du *Discours* en fait foi (VI, 11, 28, 30).

Ses études une fois terminées et « sitôt que l'âge lui permit de sortir de la sujétion de ses précepteurs », Descartes nous apprend, en effet, qu'il résolut « de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en lui-même ou bien dans le grand livre du monde ». C'est pourquoi, dit-il, « j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées

du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie » (*Discours*, 1re part., VI, 9-10).

Signalons, en passant, la règle que donne ici Descartes, et dont on peut tirer grand profit : pour avoir un avis compétent et sûr, ne nous adressons pas aux théoriciens en chambre qui ne visent qu'à éblouir et cherchent la nouveauté plus que la vérité ; adressons-nous à ceux qui sont engagés dans la vie, et qui ont une responsabilité.

En 1618, étant alors âgé de vingt-deux ans, Descartes, pour apprendre à connaître le monde et s'éprouver lui-même, résolut d'être soldat. Comme beaucoup de jeunes gentilshommes de son temps, il s'engagea en qualité de volontaire, s'équipant à ses frais, avec un valet à son service, dans l'armée du prince Maurice de Nassau qui avait à maintes reprises battu les Espagnols. Il n'est pas très sûr, d'ailleurs, qu'il ait jamais pris part à un combat. Officier amateur, il consacre le plus clair de son temps aux études. Le 10 novembre 1618, à Bréda, il fit la connaissance d'Isaac Beeckman, qui devint plus tard principal du collège de Dordrecht ; c'était un esprit très cultivé, adonné à toutes les sciences, mais en qui Descartes appréciait surtout l'alliance, fort rare, de la physique avec les mathématiques (1).

(1) Journal de Beeckman, s. v. « Physici-mathematici paucissimi » (X, 52). Sur les rapports de Descartes et de Beeckman, cf. X, 17 et suiv.,

Beeckman fut pour l'esprit de Descartes comme un agent excitateur : « Je m'endormais, lui écrit Descartes en 1619, et tu m'as réveillé », *desidiosum excitasti* (X, 162). Beeckman lui proposa un grand nombre de problèmes, l'entretint d'algèbre, de chute des corps, d'équilibre des liqueurs ; et c'est à lui que Descartes dédia son premier ouvrage, *Compendium musicæ*, daté de Bréda (31 décembre 1618).

Il quitte la Hollande en avril 1619, voyage pendant plusieurs mois, puis assiste aux fêtes du couronnement de l'empereur Ferdinand II, qui eurent lieu à Francfort du 20 juillet au 9 septembre 1619, avant d'aller prendre du service dans l'armée catholique du duc de Bavière. C'est alors que se produisit l'événement intellectuel capital qui allait décider de toute sa vie.

Écoutons d'abord ce que nous en dit Descartes dans le *Discours* (1re part., fin, VI, 10) :

« Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que... j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume ; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent

ainsi qu'une « Note sur Descartes » de G. Milhaud, *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1918, p. 164, et quelques pages de G. Cohen, *Écrivains français en Hollande*, p. 375, p. 429 (sur la visite à Dordrecht, le 8 octobre 1628), p. 454 (sur la rupture de Descartes avec Beeckman en 1630).

offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison. Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres. »

Dans ce texte fort important et qu'on n'a pas considéré d'assez près, Descartes nous indique nettement les *trois étapes* par lesquelles a passé la formation de son esprit. Il a d'abord étudié dans les livres : mais ils sont trop éloignés de l'usage commun. Puis il a étudié dans le grand livre du monde : mais l'expérience instruit et ne dirige pas. Enfin il s'est résolu à s'étudier lui-même, pour y chercher le fondement de la certitude : et c'est en effet sur la connaissance de soi, c'est-à-dire sur le *Cogito*, qu'il va bâtir tout le système de la science.

Voilà, notons-le bien, sa grande découverte : et il la fit « un jour », dans les circonstances qu'il nous raconte aussitôt après.

« J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé ; et comme je retournais du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier [aux environs d'Ulm], où ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le

jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées... » (*Discours*, 2e part., VI, 11).

Descartes ne nous dit pas dans le *Discours* en quoi consista cet « entretien avec ses pensées » : en réalité, il s'accompagna d'un état d'enthousiasme mystique tout à fait remarquable, que Descartes avait pris soin de relater dans un opuscule intitulé *Olympica*, ce terme désignant la région des choses divines, supérieure à celle des choses sensibles, *Experimenta*, et intellectuelles, *Parnassus*. Cet opuscule est aujourd'hui perdu, mais Baillet a pris soin de nous en donner un résumé. Il commençait par une date : 10 *novembre* 1619, et par ces mots : *Cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiæ fundamenta reperirem...* (Baillet, I, 50 ; A. T., X, 179).

Descartes donc, ayant été jeté dans de violentes agitations par la recherche des moyens de parvenir à la vérité, « se fatigua de telle sorte, que le feu lui prit au cerveau et qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme... Le dixième de novembre 1619 (1), s'étant couché *tout rempli de son enthousiasme* et tout occupé de la pensée *d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable* (2), il eut trois

(1) C'était la veille de la Saint-Martin, et les contemporains (notamment Huet, dans ses *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, 1693) firent observer que l'enthousiasme de Descartes tenait sans doute à ce qu'il avait un peu plus fumé et bu qu'à l'ordinaire. A quoi Descartes répondit qu'il n'avait pas bu de vin depuis trois mois.

(2) Glose, très probablement erronée, due à Baillet qui pose l'antériorité de la découverte par rapport à l'enthousiasme, alors que tout porte à croire que c'est le contraire qui est le vrai. Voir à ce sujet G. Milhaud, « Une crise mystique chez Descartes » (*Revue de metaphysique*, juillet 1916, p. 611. *Descartes savant*, Alcan, 1921, p. 51).

songes consécutifs en une seule nuit, qu'il s'imagina ne pouvoir être venus que d'en haut ». Suit alors la description des trois songes (X, 181) et de l'interprétation qu'en donna Descartes, interprétation commencée par lui durant son sommeil et achevée au réveil (X, 184) :

1° Croyant marcher par les rues, et obligé de se renverser sur le côté gauche pour maintenir son équilibre, il sentit tout à coup un vent impétueux qui le poussa violemment vers l'église du collège où il se rendait pour faire sa prière. « Il se réveilla sur cette imagination, et il sentit à l'heure même une douleur effective, qui lui fit craindre que ce ne fût l'opération de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire », et « qui tâchait de le jeter par force dans un lieu où son dessein était d'aller volontairement ». *A malo spiritu ad templum propellebar*, disait en propres termes Descartes dans la relation manuscrite. Aussitôt il se retourna sur le côté droit, et il adressa une prière à Dieu, qui n'avait pas permis, pensa-t-il, « qu'il se laissât emporter, même en un lieu saint, par un Esprit qu'il n'avait pas envoyé » (X, 186).

2° Dans cette situation, il se rendormit, après avoir réfléchi deux heures sur les biens et les maux de ce monde. Il eut alors un deuxième songe, dans lequel il crut entendre le bruit aigu et éclatant de la foudre. « La frayeur qu'il en eut le réveilla sur l'heure même ; et ayant ouvert les yeux, il aperçut beaucoup d'étincelles de feu répandues par la chambre. » La chose lui arrivait fréquemment, car se réveillant la nuit, il avait « les yeux assez étince-

lants pour lui faire entrevoir les objets les plus proches de lui. Mais, en cette dernière occasion, il voulut recourir à des raisons prises de la philosophie... (X, 182). L'épouvante dont il fut frappé marquait, à son sens, sa syndérèse, c'est-à-dire les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il pouvait avoir commis pendant le cours de sa vie jusqu'alors. La foudre dont il entendit l'éclat était le signal de l'Esprit de Vérité qui descendait sur lui pour le posséder » (X, 186).

3° S'étant rendormi avec cette pensée dans un assez grand calme, il eut alors un troisième songe, qui lui présenta deux livres : d'abord un *Dictionnaire*, qui selon lui « ne voulait dire autre chose que toutes les sciences ramassées ensemble »; puis le *Corpus poetarum*, qui « marquait en particulier, et d'une manière plus distincte, la philosophie et la sagesse jointes ensemble » (X, 184). Suit ici la traduction d'un passage du texte de Descartes, qui nous a été fort heureusement conservé dans les *Inédits* de Hanovre et qui est capital : « Il ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes. Il attribuait cette merveille à la divinité de l'enthousiasme et à la force de l'imagination, qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes, comme les étincelles du feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même que ne peut faire la raison dans les

philosophes (1). » Dans le *Corpus* même, son attention fut attirée sur deux pièces de vers d'Ausone, qui symbolisèrent à ses yeux la méthode de sagesse et celle de vérité.

Quod vitæ sectabor iter?
Est et non.

Baillet ajoute : « Voyant que l'application de toutes ces choses réussissait si bien à son gré, il fut assez hardi pour se persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. » Le lendemain, il pria Dieu « de vouloir l'éclairer et le conduire dans la recherche de la vérité. Il s'adressa ensuite à la sainte Vierge pour lui recommander cette affaire, qu'il jugeait la plus importante de sa vie », et fit le vœu d'aller en « pèlerinage à pied jusqu'à Lorette ; que si ses forces ne pouvaient pas fournir à cette fatigue, il prendrait au moins l'extérieur le plus dévot et le plus humilié qu'il lui serait possible pour s'en acquitter » (X, 186-187).

L'importance de ces textes est considérable. Ils nous révèlent un Descartes sensiblement différent de celui qu'une tradition aussi tenace que fausse

(1) Voici le texte de Descartes, tel qu'il a été publié par FOUCHER DE CAREIL (*Œuvres inédites de Descartes*, t. I, 1859 ; A. T., X, 217) : « Mirum videri possit, quare graves sententiæ in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetæ per enthusiasmum et vim imaginationis scripsere : sunt in nobis semina scientiæ, ut in silice, quæ per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent. » L'intuition de l'ordre, ou de la mutuelle dépendance des images, qui permet d'obtenir une vue synthétique de l'ensemble, est assez clairement définie dans un autre texte de la même époque (X, 230).

nous montre sous les traits d'un pur spéculatif ou d'un froid rationaliste : c'est une âme simple, « naïve », au sens vrai de ce terme si français, une âme sincèrement religieuse, mystique même. En outre, ces textes éclairent d'un jour nouveau et singulier tout le système de la philosophie cartésienne : M. Milhaud, qui le premier en a saisi le sens et la portée exacte, remarque fort justement qu'il n'est guère possible, après cela, de voir (1) un artifice de précaution prudente et quelque peu hypocrite dans les affirmations de Descartes touchant l'existence de Dieu comme fondement de toute la science. Au contraire, une telle doctrine n'est que la *traduction rationnelle* de l'*inspiration* du 10 novembre 1619, qui fut sans doute l'événement capital de la vie de Descartes, et dont nous ne pouvons contester l'absolue sincérité. Ainsi, le système de ce grand rationaliste nous apparaît, à certains égards, comme une coulée de lave refroidie et solidifiée.

On s'est donné beaucoup de mal pour établir ce que pouvait être cette révélation d'une « science admirable ». C'est qu'on n'a pas regardé d'assez près le *Discours*. Si on l'examine avec attention, et qu'on tienne compte des indications chronologiques très précises qu'il nous donne, il apparaît avec évidence que la découverte du 10 novembre ne fut nullement (2) celle de la *méthode*, puisque Descartes se

(1) Comme le fait ADAM, qui y voit « un biais », un « bagage métaphysique dont elle [la philosophie de Descartes] se fût volontiers allégée » (XII, 179), un « pavillon » destiné à « couvrir la marchandise », une « tactique, à laquelle il se croit obligé » (306-307).

(2) Ainsi que le soutiennent FOUCHER DE CAREIL (*Œuvres inédites de Descartes*, introduction), LIARD (*Descartes*, p. 107), MILLET (*Des-*

met précisément alors à la « chercher » et que cela lui prit « assez de temps » (*Discours*, 2e part., VI, 17) ; ni celle (1) de la *mathématique universelle*, dont l'invention est postérieure à celle de la méthode (2). Descartes l'indique assez clairement lui-même ; c'est dans cette fameuse nuit que lui fut révélée la doctrine qui est la pierre d'angle de sa philosophie et qui peut se résumer en cette double proposition : le principe de la science doit être cherché *en nous-même*, puisqu'elle est en nous comme le feu dans le silex, et il faut l'y chercher, non par la raison des philosophes, mais par l'inspiration des poètes, c'est-à-dire par l'intuition, qui développe ces germes en se servant des corrélations naturelles entre les objets sensibles et les choses spirituelles ; et, d'autre part, la vérité de cette connaissance nous est garantie par l'Esprit de Vérité, c'est-à-dire *par Dieu*, qui seul nous met en garde contre les illusions du malin génie et assure à notre inspiration sa valeur pour la science et pour la sagesse.

Voilà la « science admirable » dont Descartes découvrit les fondements en cette mémorable nuit ; voilà l'intuition dont il éprouva la certitude et

cartes avant 1637, p. 74), HAMELIN (*le Système de Descartes*, p. 44). D'après ce dernier, Descartes aurait découvert, le 11 novembre 1619, avant Leibniz, la possibilité d'une caractéristique universelle.

(1) Comme le supposent ADAM (XII, 50) et, dans une certaine mesure, LIARD et MILLET. D'après G. COHEN (*Écrivains français en Hollande*, p. 400), la grande découverte du 10 novembre 1619 est celle de l'unité de la science, que fait pressentir la lettre à Beeckman du 26 mars (X, 156) ; la découverte du 10 novembre 1620 serait celle de la méthode nécessaire pour arriver à la science une.

(2) L'une et l'autre se formulèrent sans doute à son esprit durant l'hiver 1619-1620 (cf. *Discours*, 2e p. ; 3e p., fin, VI, 28-31 : « Après m'être ainsi assuré de ces maximes... »).

l'efficacité, et qui devait donner à la pensée humaine un ébranlement formidable : à savoir la liaison de la connaissance du moi à la connaissance de Dieu, qui la fonde, et le mode d'expression de cette intuition. Découverte qui ne le cède point, assurément, à celle de la mathématique universelle, qui la surpasse même de beaucoup dans la hiérarchie des valeurs, autant que la vie intérieure surpasse la science.

Cette intuition, comme toutes les intuitions profondes et vraies, ramassait en elle une possibilité immense de développements. Descartes va s'attacher à en expliciter le contenu : du principe, ou de l'idée, qui est le fruit de cette intuition, il va tirer la formule même de sa méthode, qui s'y trouvait en germe, en même temps que, suivant la manière classique, il va, de son *expérience individuelle*, extraire *l'enseignement impersonnel et universel* qu'elle enferme.

Descartes consacre les neuf années qui suivent (1619-1628) à mettre son idée à l'épreuve, afin de « tâcher à réformer ses propres pensées et de bâtir dans un fonds qui soit tout à lui » (*Discours*, 2e part., VI, 15). Mais, résolu à douter de toutes les opinions qu'il a reçues, pour déraciner de son esprit toutes les erreurs et les mauvaises opinions qui avaient pu se glisser auparavant dans son esprit (1), il met cepen-

(1) Il s'agit évidemment là non des croyances religieuses, morales et politiques que Descartes avait reçues de son éducation, mais des « préjugés de l'école », comme dit Baillet (*Vie*, I, 63), et plus particulièrement des opinions qu'on lui avait enseignées en physique. Voir

dant à part, « avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en sa créance », quelques maximes de morale, qui lui permettront de ne pas demeurer « irrésolu en ses actions pendant que la raison l'obligerait de l'être en ses jugements » (*Discours*, 2e part., VI, 15, 22 ; 3e part., VI, 28-29) (1). Puis, par une chaîne de considérations que nous étudierons de près dans le *Discours*, et conformément à l'*ordre* qu'il s'est prescrit, il développe sa méthode, l'applique aux difficultés mathématiques avant de l'appliquer à d'autres objets, et fait « amas de diverses expériences » pour être la « matière de ses raisonnements », en vue d'établir enfin solidement les principes de la philosophie, d'où ceux de toutes les autres sciences sont tirés (*Discours*, 2e part., fin).

Sur les circonstances extérieures de sa vie durant cette période, nous sommes assez mal renseignés. Ses biographes s'accordent à lui faire suivre comme volontaire les troupes du roi de Bavière ; il semble également (2) qu'il ait assisté, le 8 novembre 1620, à la bataille de Prague, qui priva de son trône

à ce sujet A. Espinas, « L'idée initiale de la philosophie de Descartes » (*Revue de métaphysique*, 1917, p. 255 et suiv.).

(1) C'est probablement à cette époque (1619-1623) que remonte la composition d'un opuscule de Descartes aujourd'hui perdu, le *Studium bonæ mentis*, qui contenait des « considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement » (Baillet, II, 406 ; A. T., X, 191). Ainsi, dès cette époque, les préoccupations pratiques ne se séparaient point, dans l'esprit de Descartes, de la recherche spéculative (cf. *Regula I*, X, 361). On aurait donc grand tort de croire que sa « morale par provision » n'ait été pour lui qu'un moyen d'éluder le problème moral.

(2) C'est du moins le témoignage de Pierre Borel (*Vitæ R. Cartesii compendium*, 1656, p. 4).

l'électeur palatin Frédéric, père de la princesse Élisabeth. Il trouvait dans la vie des camps ample matière à réflexion (1), tout en regrettant que « l'oisiveté et le libertinage » fussent « les deux principaux motifs qui y portent aujourd'hui la plupart des hommes » (V, 557). En même temps il s'exerçait en sa méthode ; il l'appliquait à la réforme de l'algèbre et à la constitution d'une algèbre générale, à la représentation des fonctions algébriques par des lignes, suivant la corrélation qu'il avait découverte entre les signes sensibles ou imaginatifs et les objets intellectuels, enfin à l'éclaircissement de certaines difficultés mathématiques, comme fut, semble-t-il, la solution par la parabole et le cercle des problèmes solides du troisième et du quatrième degré, qui étonna le géomètre Faulhaber (2).

Une note marginale de Descartes à son manuscrit des *Olympica* portait, à la date du 11 *novembre* 1620, cette mention, qui a beaucoup exercé l'imagination des commentateurs : *Cœpi intelligere fundamentum inventi mirabilis* (Baillet, I, 50 ; A. T., X, 179). Quelle est cette « invention admirable », qu'il découvrit un an jour pour jour après sa « science admirable »? Ici encore nous sommes réduits à des conjectures. Mais, si l'on se réfère au journal de Beeck-

(1) Voir à ce sujet une observation du P. Poisson (*Commentaire ou remarques sur la méthode de René Descartes*, Vendôme, 1670), qui dit avoir en main « des mémoires que M. Descartes a faits à la guerre » (X, 256).

(2) C'est très probablement au cours de l'hiver 1619-1620 que remonte la communication de Descartes à Faulhaber, ainsi que Milhaud l'a établi (*Revue de métaphysique*, 1918, p. 166) par l'étude du traité de Descartes, *De solidorum elementis* (X, 265). — Pour ce qui suit, j'adopte la conclusion de Milhaud, *loc. cit.*, p. 169-175.

man, qui nous indique que dès 1628 Descartes était en possession de ses principales théories d'optique, si nous nous rappelons qu'au début de la *Dioptrique* (VI, 81) Descartes traite d' « invention admirable » celle des « merveilleuses lunettes » qui doivent accroître singulièrement la puissance de notre vue, il semble fort probable que « l'invention admirable dont il commença à saisir le fondement » le 11 novembre 1620, quelques jours après la bataille de Prague, fut précisément celle de ces fameuses lunettes qui avaient été découvertes par hasard et dont lui allait entreprendre la théorie : on peut penser qu'il vit à Prague les instruments et les écrits de Kepler, qui fut « son premier maître en optique » (II, 86), ainsi peut-être que les instruments de Tycho-Brahé, et qu'avec sa promptitude d'esprit habituelle il aperçut la voie à suivre pour l'édification de la théorie mathématique qui devait servir de fondement rationnel à la merveilleuse découverte.

En 1620, Descartes entreprend un immense voyage, de Bohême en Hongrie et en Allemagne du Nord. Tout lui est matière à méditation : il s'approprie tout ce que lui présente l'observation ; et il a même l'occasion de s'éprouver lui-même. Comme, pour retourner en Hollande, il traversait la mer sur un bateau qu'il avait loué à Emden, il entendit les mariniers qui complotaient de le tuer : ils le jugeaient d'humeur douce et tranquille, et le prenaient pour un marchand forain de l'étranger. Descartes se lève aussitôt, tire son épée, les menace de les percer sur l'heure s'ils osent lui faire insulte, et par l'ascendant de son courage arrive à les maîtriser, éprouvant

ainsi « l'impression que peut faire la hardiesse d'un homme sur une âme basse » (BAILLET, I, 102; A. T., X, 189).

Il revient en France en février 1622 et y demeure jusqu'en septembre 1623. Il revoit les siens, règle diverses affaires de famille, vend les biens qu'il tenait de sa mère. Toujours incertain sur le choix d'un métier, hésitant entre les armes, le métier d'intendant de l'armée, voire même (1625) une charge de lieutenant général à Châtellerault, après avoir examiné tous les états il n'en choisit aucun. Il a d'ailleurs 30 000 livres pour sa part, c'est-à-dire assez — à cette époque — pour ne « se sentir point, grâces à Dieu, de condition qui l'obligeât à faire un métier de la science pour le soulagement de sa fortune » (*Discours*, 1re part., VI, 9). Soucieux avant tout de sauvegarder sa liberté, il ne consent pas davantage à se marier; il avoue « qu'il ne trouvait point de beautés comparables à celles de la vérité », et, lorsqu'on l'interroge sur ce point, répond que « sa propre expérience lui faisait mettre une belle femme, un bon livre et un parfait prédicateur au nombre des choses les plus difficiles à trouver de ce monde » (BAILLET, II, 501; A. T., XII, 70).

Entre temps, il part pour de nouveaux voyages, en Suisse et en Italie; il assiste le 16 mai 1624, jour de l'Ascension, à la fête annuelle des épousailles du doge avec l'Adriatique, accomplit pieusement son pèlerinage à Notre-Dame de Lorette, se rend au grand jubilé d'Urbain VIII à Rome pour Noël, puis revient en France, au printemps suivant, par Florence, le Piémont, où Lesdiguières

enlevait Gavi aux Espagnols pour le compte du duc de Savoie, Suse et le mont Cenis, qu'il juge le lieu le plus propre à mesurer la hauteur des montagnes (II, 636), la Savoie et Lyon.

Après un séjour en Poitou, il se rend à Paris, où il passe la plus grande partie des années 1626, 1627 et 1628. Il y vécut simplement, vêtu de taffetas vert, suivant la mode de ce temps, portant le plumet et l'épée, comme marques de sa qualité de gentilhomme, aimant la musique et plus encore le jeu, où il était généralement heureux, lisant des vers et des romans, les quatrains de Théophile, l'*Amadis* pour lequel il eut toujours un faible, et même un jour acceptant un duel et faisant grâce de la vie à son adversaire qu'il avait désarmé, à la seule condition qu'il se présentât ainsi devant la dame pour l'amour de qui il avait exposé sa vie. Mais il ne céda jamais au libertinage des mœurs, ni au libertinage de l'esprit, qui étaient alors florissants (1); il regardait les vices comme des maux de l'âme, plus difficiles à discerner et à guérir que les maux du corps (2);

(1) Voir à ce sujet le curieux livre du P. GARASSE, *la Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (Paris, Chapelet, 1623). L'irréligion et l'incrédulité, sous l'influence surtout des Italiens Bruno, Campanella, Vanini, — pour lesquels Descartes témoigne fort peu d'estime, — se sont étalées en France durant le premier tiers du dix-septième siècle (cf. STROWSKI, *Pascal et son temps*, Paris, Plon, t. Ier). Elles ne furent refoulées, pour deux générations, que grâce à l'action énergique d'un saint Vincent de Paul et d'un Richelieu, de Port-Royal et de l'Oratoire. Il ne faut pas négliger ce trait, fort important, sinon même essentiel, pour la compréhension de Descartes comme pour celle de Pascal : l'œuvre de l'un, comme l'œuvre de l'autre, a poussé dans ce milieu, et tous deux, à des titres divers, ont contribué très puissamment à contenir le libertinage et à préparer le bel équilibre de l'âge de Louis XIV.

(2) « Vitia appello morbos animi, qui non tam facile dignoscuntur

et il marquait fort peu d'estime pour ces prétendus « novateurs » qui usurpent le nom de savants et pour lesquels, à défaut de raisons et d'autorité, le vraisemblable tient lieu du vrai (lettre à Beeckman, 17 octobre 1630, I, 158). A la nouveauté Descartes préféra toujours la vérité (1).

Il préludait déjà à la vie de solitude et de méditation qu'il devait mener plus tard. Nous savons par le témoignage d'un ami qui l'avait hospitalisé, Le Vasseur d'Étioles, qu'un beau jour, trouvant onéreux le poids de sa réputation et pour se délivrer des importuns, Descartes le quitta sans lui dire adieu et demeura quelque temps caché ; on n'apprit que par hasard où il était, et on le trouva à onze heures encore au lit, se soulevant de temps en temps pour écrire sur un guéridon près de son chevet, puis se recouchant pour méditer. Découvert, Descartes s'excusa de son mieux auprès de son hôtesse, montrant ainsi qu'un philosophe peut être en même temps un galant homme (Baillet, I, 152 ; A. T., XII, 73).

Cependant, il pénètre dans l'intimité des savants de l'époque, qui connaissent et admirent son génie : il s'occupe d'astronomie avec J.-B. Morin, de pro-

ut morbi corporis, quod sæpius rectam corporis valetudinem experti sumus, mentis nunquam » (*Cogitationes privatæ*, X, 215).

(1) Voir à ce sujet une déclaration remarquable de Descartes au P. Vatier (22 février 1638) : « Je vous suis obligé de ce que vous témoignez être bien aise que je ne me sois pas laissé devancer par d'autres en la publication de mes pensées ; mais c'est de quoi je n'ai jamais eu aucune peur : car, outre qu'il m'importe fort peu si je suis le premier ou le dernier à écrire les choses que j'écris, pourvu seulement qu'elles soient vraies, toutes mes opinions sont si jointes ensemble et dépendent si fort les unes des autres qu'on ne s'en saurait approprier aucune sans les savoir toutes » (I, 562).

blèmes mathématiques et d'expériences d'optique avec Mydorge et avec l'ingénieur Villebressieu ; il fait construire des lunettes à lentilles hyperboliques par Ferrier, ouvrier habile dans la taille des verres ; il donne la solution des problèmes fameux de la duplication du cube ou des deux moyennes proportionnelles, et de la trisection de l'angle (XII, 90, 209, 651. Cf. un extrait du *Journal* de BEECKMAN, X, 342 et le IIIe livre de la *Géométrie*). Enfin, il se lie avec le P. Gibieuf de l'Oratoire, avec Jean de Silhon, l'auteur des *Deux Vérités* (Dieu et l'immortalité de l'âme), et surtout avec le P. Mersenne, de l'ordre des Minimes, qui devait demeurer son plus intime ami et confident.

Cependant, comme il le dit dans le *Discours*, « ces neuf années s'écoulèrent avant que j'eusse... commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. Et... je n'eusse peut-être pas encore sitôt osé l'entreprendre, si je n'eusse vu que quelques-uns faisaient déjà courre le bruit que j'en étais venu à bout. Je ne saurais pas dire sur quoi ils fondaient cette opinion ; et si j'y ai contribué quelque chose par mes discours, ce doit avoir été en confessant plus ingénument ce que j'ignorais que n'ont coutume de faire ceux qui ont un peu étudié, et peut-être aussi en faisant voir les raisons que j'avais de douter de beaucoup de choses que les autres estiment certaines, plutôt qu'en me vantant d'aucune doctrine ». On reconnaît toujours le vrai savant à ce qu'il confesse son ignorance. « Mais, ajoute-t-il, ayant le cœur assez bon pour ne vouloir point qu'on me prît pour autre

que je n'étais, je pensai qu'il fallait que je tâchasse, par tous moyens, à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait... » (*Discours*, 3e part., fin, VI, 30).

Descartes prit ce parti sous l'influence d'une intervention qui fut décisive dans sa vie : celle du cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire (Baillet, I, 164 ; A. T., XII, 95). Dans une réunion qui se tint chez le nonce du pape, Bagno, en novembre 1628, semble-t-il (I, 217), un sieur de Chandoux (qui devait être plus tard condamné à la potence comme faux monnayeur) exposa ses idées sur la réforme de la philosophie, avec une audace et une ostentation qui firent grande impression sur ses auditeurs, mais non sur Descartes. Bérulle, qui s'en aperçoit, prie Descartes de s'expliquer, et celui-ci, avec une aisance et une clarté remarquables, retourne les thèses de son adversaire, montre avec force que la méthode de Chandoux ne vaut pas mieux que la scolastique et ne peut éclaircir aucune difficulté, et il ajoute « qu'il ne croyait pas qu'il fût impossible d'établir dans la philosophie des principes plus clairs et plus certains, par lesquels il serait plus aisé de rendre raison de tous les effets de la Nature ». Bérulle, frappé de cet entretien, et comprenant qu'il a affaire non à un novateur stérile, mais à un véritable réformateur, invite Descartes à venir le voir : celui-ci lui expose la suite de ses idées, et l'utilité qu'elles pourraient avoir si on les appliquait à la médecine et à la mécanique. Le cardinal le presse vivement d'exécuter son projet : il lui fit même, dit Baillet, une obligation de conscience d'y employer la force et la pénétration d'esprit que Dieu

lui avait données en partage, et dont il lui demanderait un compte exact, ajoutant que Dieu ne manquerait pas de le bénir dans son entreprise. Descartes résolut de suivre le conseil de Bérulle, qui s'accordait parfaitement avec ses dispositions personnelles. Mais pour publier ses pensées, tant sur la métaphysique que sur la physique, il lui fallait se soustraire aux obligations de société, à ses amis surtout, dont on se défait plus difficilement que de ses ennemis, et trouver une retraite où il pût jouir de la solitude : la Hollande allait la lui fournir.

III

DESCARTES DE SON ARRIVÉE EN HOLLANDE A SA MORT (1628-1650)

Descartes, nous l'avons vu, s'était décidé, sur le conseil du cardinal de Bérulle, à livrer aux hommes le fruit de ses méditations, et à consacrer à ce grand dessein la force, la pénétration d'esprit et les lumières qu'il avait reçues en partage.

Retraçons brièvement l'histoire de son esprit jusqu'à ce jour. Après avoir appris, à la Flèche, toute la science de son époque, et en avoir reconnu les limites, après avoir étudié dans le grand livre du monde et avoir amassé diverses expériences pour servir de matière à ses raisonnements, il se trouvait, depuis 1619, en possession de cette science admirable dont la vérité, croyait-il, lui avait été révélée et lui était garantie par Dieu même ; il tenait la pierre d'angle de sa philosophie : *Je suis*, *Dieu est*, deux vérités dont la liaison immédiate et indissoluble lui était apparue, dans la nuit du 10 novembre, avec un caractère de certitude absolue.

Puis durant les mois qui suivirent, résolu et « comme contraint d'entreprendre soi-même de se conduire », il s'était mis à « chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes

les choses dont son esprit serait capable » (*Discours*, 2e part., VI, 16-17). Il en avait établi les règles simples et essentielles, et il en avait fait l'essai, en l'appliquant d'abord à la réforme des mathématiques, avant de l'appliquer à la solution mathématique des questions de physique, telles que la construction des lunettes d'approche, et à la représentation mécanique de la vie elle-même (1). Enfin, après s'être assuré de quelques maximes de morale et les avoir mises à part avec les vérités de la foi, afin de régler sa conduite, il n'avait fait autre chose, durant les neuf années suivantes, que de rouler çà et là dans le monde, cherchant à déraciner de son esprit toutes les erreurs, et ne laissant pas de poursuivre en son dessein et de profiter en la connaissance de la vérité (*Discours*, 3e part., VI, 28).

Cependant, au bout de ce temps, c'est-à-dire en 1628, Descartes n'avait pas encore pris parti sur les questions de métaphysique et il n'avait pas encore constitué sa physique. Mais il était en possession de sa méthode et tout prêt à passer à l'étude de ces « sciences plus profondes », conformément au plan qu'il s'était tracé, et qui consistait à conduire ses pensées par ordre en commençant par les objets

(1) Nous savons par Baillet (*Vie*, I, 52) que Descartes, dès 1625, avait fait connaître à ses amis « qu'il ne pouvait s'imaginer que les bêtes fussent autre chose que des automates ». Il est probable que la théorie de l'automatisme des bêtes, qui assimile l'organisme à une machine, s'était formulée à l'esprit de Descartes dès 1619-1620, puisque nous lisons dans les *Cogitationes privatæ* de cette époque que « la perfection que l'on remarque dans certaines actions des animaux nous fait soupçonner qu'ils n'ont pas le libre arbitre » (X, 219). Cette « merveille de Dieu », comme il l'appelle ailleurs (X, 218), serait donc le privilège de l'homme.

les plus simples et en n'abordant les autres qu'après avoir parfaitement élucidé les premiers. C'est ce qu'il indique expressément dans ses *Regulæ ad directionem ingenii*, dont la composition remonte sans doute à cette époque (XII, 486) ; et c'est ce que montre très clairement ce petit livre, ensemble de notes où il résuma et mit en ordre tout ce qu'il avait amassé au cours de ses études antérieures, tant pour l'y retrouver un jour que pour décharger sa mémoire et pouvoir apporter dans les autres recherches un esprit plus libre (*Regula IV*, fin, X, 378-379).

Nous savons aussi qu'à cette même date Descartes avait éprouvé l'excellence de sa « belle règle ou méthode naturelle », qui devait lui permettre d'établir sa métaphysique en peu de mois et sa physique en peu d'années, et cela de la manière la plus simple, donc la plus vraie, en les rattachant à Dieu. Or, cette règle, qu'il avait précisément exposée dans la réunion chez le nonce du pape, était la suivante : « Considérer la cause par laquelle se font toutes les choses qui nous paraissent les plus simples, et les effets de la nature les plus clairs et les moins composés. La grande mécaniqûe n'étant autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la Nature, il estimait qu'il valait mieux regarder ce grand modèle et s'attacher à suivre cet exemple, que les règles et les maximes établies par le caprice de plusieurs hommes de cabinet, dont les principes imaginaires ne produisent point de fruit, parce qu'ils ne conviennent ni à la nature,

ni à la personne qui cherche à s'instruire (1). »

D'après son principe « que les choses les plus simples sont d'ordinaire les plus excellentes » (I, 214), Descartes va pouvoir dès lors, par la seule application de son esprit, établir les fondements du vrai, tant en physique qu'en métaphysique.

***

La Hollande, où nous le trouvons fixé dès le printemps de 1629, lui fournit la retraite nécessaire à ses méditations et à l'exécution de son grand dessein.

Le 8 octobre 1628, il se rend à Dordrecht, où Isaac Beeckman mentionne sa visite (X, 35). Au printemps de l'année suivante, après avoir, semble-t-il, passé un hiver en France à la campagne pour y faire l'apprentissage de la solitude (V, 558), il se fixe définitivement en Hollande. Le 16 avril 1629, il se fait immatriculer à l'Université de Franeker dans la Frise, et le 27 juin 1630 à celle de Leyde. Son humeur changeante ne l'a pas quitté, et nous le voyons résider successivement (2) à Amsterdam

(1) Résumé par Baillet (*Vie*, I, 260) d'une lettre manuscrite, écrite par Descartes (probablement dans l'été de 1631) à son ami Étienne de Villebressieu, ingénieur de Grenoble (A. T., I, 213). Ce texte, dont l'importance est capitale, concorde avec la définition que donne Descartes de la nature dans la 6e *Méditation :* « per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo » (VII, 80 ; IX, 64).

(2) Sur le séjour de Descartes en Hollande et sur ses résidences successives en ce pays, voir Adam, XII, 122, et surtout l'important ouvrage de Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande*, p. 421 et suiv. — Le 16 octobre 1920, une plaque commémorative a été solennellement apposée sur la maison que Descartes habita en 1634 à Amsterdam, place du Vieux-Marché-de-l'Ouest.

(automne 1630), à Deventer (fin mai 1632), à Amsterdam encore (décembre 1633), à Utrecht (1635), à Leyde (1636), à Santport près de Harlem (été 1637), à Harderwijk (fin 1639), à Leyde (avril 1640), à Endegeest près de Leyde (avril 1641) et à Egmond (mai 1643-août 1649).

Les Provinces-Unies venaient alors de conquérir leur indépendance, après une lutte victorieuse contre l'Espagne ; leur commerce faisait d'elles le centre marchand du monde ; et à la prospérité matérielle s'ajoutait un développement intellectuel, scientifique et artistique, qui provoquait l'admiration de la France et de l'Europe.

Quelles sont les raisons qui attirèrent Descartes en ce pays? Saumaise, qui était protestant, y alla chercher « la liberté » ; il n'en pouvait être tout à fait de même de Descartes, dont Saumaise écrit, en 1637 (X, 555), qu'il était « catholique romain et des plus zélés », qui d'ailleurs, en Hollande même, choisit pour résidence des centres de culte catholique, et qui eut à souffrir gravement de la persécution protestante en ce pays. Si « ceux de Rome ne l'aimaient point », comme « entaché de l'hérésie du mouvement de la terre », les « huguenots », eux, le « haïssaient comme papiste » (III, 593). Descartes ne trouva donc point, semble-t-il, en pays calviniste, la liberté ni la tolérance relative dont il eût joui en France. Mais il y venait chercher autre chose : la solitude. Il voulait par-dessus tout se soustraire aux obligations de société qui, en France, à Paris, lui prenaient tout son temps : en Hollande, il pouvait vivre en ermite, car il s'y trouvait, comme il le dit

dans le *Discours*, éloigné de tous les lieux où il pouvait avoir des connaissances, « parmi la foule d'un grand peuple fort actif, et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui », ce qui lui permettait, « sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées », de « vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés » (*Discours*, 3e part., fin, VI, 31).

Sur les raisons de son choix et sur le genre d'existence qu'il mena en Hollande pendant les vingt années de son séjour, Descartes nous a laissé un témoignage bien curieux. Ce sont deux lettres à Balzac du 15 avril et du 14 mai 1631.

« Je suis devenu si philosophe, écrit-il le 15 avril, que je méprise la plupart des choses qui sont ordinairement estimées, et en estime quelques autres dont on n'a point accoutumé de faire cas... Je ne suis plus en humeur de rien mettre par écrit... Ce n'est pas que je ne fasse grand état de la réputation, lorsqu'on est certain de l'acquérir bonne et grande, comme vous avez fait ; mais pour une médiocre et incertaine, telle que je la pourrais espérer, je l'estime beaucoup moins que le repos et la tranquillité d'esprit que je possède. Je dors ici dix heures toutes les nuits ; et, sans que jamais aucun soin me réveille, après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des bois, des jardins et des palais enchantés, où j'éprouve tous les plaisirs qui sont imaginés dans les fables, je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit ; et quand je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que

mon contentement soit plus parfait et que mes sens y participent... » (I, 198).

Dans la lettre du 16 mai, il célèbre sa solitude : elle est supérieure même, écrit-il, à celle des champs où l'on a toujours « quantité de petits voisins, qui vous vont quelquefois importuner, et de qui les visites sont encore plus incommodes que celles que vous recevez à Paris ; au lieu qu'en cette grande ville où je suis, n'y ayant aucun homme, excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit, que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je me vais promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leur tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau. Que si je fais quelquefois réflexion sur leurs actions, j'en reçois le même plaisir que vous feriez de voir les paysans qui cultivent vos campagnes... Que s'il y a du plaisir à voir croître les fruits en vos vergers et à y être dans l'abondance jusques aux yeux, pensez-vous qu'il n'y en ait pas autant à voir venir ici des vaisseaux qui nous apportent abondamment tout ce que produisent les Indes et tout ce qu'il y a de rare en Europe. Quel lieu pourrait-on choisir au reste du monde, où toutes les commodités de la vie, et toutes les curiosités qui peuvent être souhaitées, soient si faciles à trouver qu'en celui-ci? Quel autre pays où

l'on puisse jouir d'une liberté si entière, où l'on puisse dormir avec moins d'inquiétude, où il y ait toujours des armées sur pied exprès pour nous garder, où les empoisonnements, les trahisons, les calomnies soient moins connues, et où il soit demeuré plus de reste de l'innocence de nos aïeux? Je ne sais comment vous pouvez tant aimer l'air d'Italie, avec lequel on respire si souvent la peste, et où toujours la chaleur du jour est insupportable, la fraîcheur du soir malsaine, et où l'obscurité de la nuit couvre des larcins et des meurtres » (I, 202).

Pourtant il ne faudrait pas croire que, vivant en ermite, il vécût en sauvage. Il était gentilhomme, et ne dédaignait pas de fréquenter les personnages de la cour, ou de recevoir quelques intimes dans ses ermitages, où il menait un certain train de maison. Il eut, surtout parmi les hommes de science et d'études, quelques amis dévoués : son fidèle Beeckman d'abord, puis quelques médecins et mathématiciens de l'Université de Leyde, et enfin, à l'Université d'Utrecht, ses deux disciples Reneri et Regius. Il était fort lié avec le secrétaire du prince d'Orange, Constantin Huyghens, et il s'intéressa particulièrement à son second fils, Christian, — le grand Huyghens, — qu'il disait être « de son sang » ; il allait fréquemment à leur maison de campagne, près de la Haye, où l'on jouait aux quilles et mangeait des cerises.

C'est pendant son séjour à Amsterdam, en 1634, qu'il connut cette Hélène dont nous ne savons guère que le nom ; il eut d'elle une petite fille, qui naquit à Deventer le 19 juillet 1635, et fut baptisée

le 7 août, à l'église réformée de Deventer, sous le nom de Francine. Il la fit venir auprès de lui avec sa mère, semble-t-il, dans sa maison de campagne près de Harlem (I, 393), et il eut la douleur de la voir emportée par une fièvre maligne le 7 septembre 1640, au moment où il s'apprêtait à l'envoyer en France pour lui faire donner une pieuse éducation. « Il la pleura, dit Baillet (II, 89), avec une tendresse qui lui fit éprouver que la vraie philosophie n'étouffe point le naturel. Il protesta qu'elle lui avait laissé par sa mort le plus grand regret qu'il eût jamais senti de sa vie » (XII, 288). En 1644, Descartes confia à son ami Clerselier ce « dangereux engagement dont Dieu l'a retiré il y a près de dix ans », le préservant depuis de la « récidive » (XII, 576).

Dans ses charmantes retraites, à Sandport, renommé pour la beauté de ses arbres et de ses pelouses, puis, plus tard, à Endegeest et à Egmond, Descartes, qui avait toujours été curieux de l'anatomie, et qui à Amsterdam allait quasi tous les jours en la maison d'un boucher pour lui voir tuer des bêtes (III, 621), s'occupa beaucoup de dissection de poissons de mer, de lapins, de poulets dans l'œuf, de cerveaux et de cœurs. Il avait un jardin d'expériences pour ses plantes ; il y semait des graines potagères et certaine herbe sensitive dont il avait fait venir la graine de Paris (XII, 233).

Il se tenait en étroite relation, d'ailleurs, avec la France et avec toute l'Europe savante, par l'intermédiaire de son grand ami le P. Mersenne, de l'ordre des Minimes, qui avait été quelques années

avant lui élève à la Flèche, et qui, grâce à son ouverture d'esprit et à ses aptitudes remarquables, était devenu, en quelque sorte, « le centre de tous les gens de lettres ». Soucieux de stimuler sans cesse le génie inventif de son ami et de lui assurer la prééminence sur ses rivaux, celui qu'on dénommait « le résident de M. Descartes à Paris » accablait de questions, à chaque courrier, le philosophe, qui avec une parfaite bonne grâce et une puissance de travail vraiment extraordinaire donnait réponse à tout, et « en trois coups de plume » indiquait la solution de tous les problèmes qu'on lui proposait.

***

Descartes, pendant ce temps, s'était mis à rédiger ses idées. Mûries lentement, elles ne lui demandèrent ensuite que quelques mois pour la rédaction. D'ailleurs, sa vie bien réglée, vie quasi-monastique où rien ne venait le divertir de sa tâche, lui permit, tout en dormant dix heures par nuit et en accordant beaucoup de temps à la « relâche des sens », de fournir à un travail prodigieux.

Il lui fallut cependant faire un certain effort sur lui-même pour s'y décider. N'étant pas de ceux « qui pensent savoir parfaitement une chose sitôt qu'ils y voient la moindre lumière », redoutant, au surplus, la réputation, parce qu'elle « diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent », il avoue à Mersenne : « Je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même que non pas à mettre par écrit le peu que je sais..., et

apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dedans les livres » (Amsterdam, 15 avril 1630, I, 136-138).

Ce ne sont plus maintenant les questions mathématiques qui le préoccupent : il lui suffit d'avoir trouvé une méthode qui permette de les résoudre aisément ; et il laisse aux autres le soin de le faire. Il écrit à Mersenne, le 15 avril 1630, en lui envoyant quelques problèmes : « Je suis si las des mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais plus prendre la peine de les résoudre moi-même » (I, 139. Cf. II, 361-362).

Désormais, c'est à la science de la nature et de ses fondements métaphysiques qu'il appliquera toutes les forces de son esprit : ce qui ne le détournera pas, au surplus, de l'étude de la morale (1), ou de cette science de bien vivre, qui, au dire de son intime ami Clerselier, « faisait l'objet de ses méditations les plus ordinaires » (Baillet, I, 115). « J'estime, écrit-il encore à Mersenne, que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le con-

(1) Ces deux sciences, en effet, lui paraissent intimement unies. Le 15 juin 1646, il écrit à Chanut : je crois comme vous « que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre est de connaître auparavant quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le créateur de ce monde, ou le maître de la maison que nous habitons ». Et il ajoute : « Je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale : et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort » (IV, 441-442).

naître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâces à Dieu, je me suis aucunement satisfait ; au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques (1), d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie » (I, 144), ce qui constitue, dit-il ailleurs, « le plus court moyen que je sache pour répondre aux raisons des athées. ...Car je suis en colère quand je vois qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu » (à Mersenne, 25 novembre 1630, I, 181-182).

Les neuf premiers mois de son séjour en Hollande furent consacrés à écrire précisément « un petit traité de métaphysique, dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées des corps, d'où suit leur immortalité » (I, 182). Descartes, au surplus, ne voulait pas publier immédiatement ce petit traité, mais il tenait à en arrêter les grandes lignes avant d'aborder la physique, dont la métaphysique constitue « les racines », puisque la nature ne peut être expliquée que par Dieu.

Dès l'été de 1629, Descartes, à qui Reneri a soumis la découverte récente du phénomène des parhélies, se met, avec ses habitudes généralisatrices, à étudier les météores ; puis, conformément au programme

(1) A savoir *que Dieu est* (I, 182).

qu'il s'était tracé, il reprend l'étude de la physique tout entière depuis les principes, résolu d'expliquer, non un phénomène seulement, mais « tous les phénomènes de la nature » (1). De 1630 à 1633 il travaille à son *Traité du monde*, qui devait comprendre deux parties : *Traité de la lumière*, *Traité de l'homme*. Nous ne le connaissons que par des fragments posthumes (XI, 3 et suiv.), et par le résumé qu'en a donné Descartes dans la cinquième partie du *Discours* et dans ses *Principes* (cf. XI, 698 ; XII, 146). Descartes, en effet, au moment où il s'apprêtait à soumettre son résumé à Mersenne, apprit la condamnation de Galilée (23 juin 1633), et, tant par amour de la tranquillité que par soumission à l'autorité de l'Église, il renonça à la publication de son ouvrage. Il s'est expliqué à ce sujet dans une lettre qu'il écrivit à Mersenne vers la fin de novembre 1633 : dans sa pensée, la condamnation de Galilée était due à ce qu'il avait soutenu la thèse copernicienne du mouvement de la terre ; or, cette thèse se rattachait si nécessairement à son propre système qu'il ne pouvait l'en séparer sans le rendre entièrement défectueux. « Mais, ajoutait-il, comme je ne voudrais pour rien au monde qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer

(1) Lettre à Mersenne, 13 novembre 1629 (I, 70). Le 23 décembre 1630, il écrit encore à Mersenne : « Je suis maintenant après à démêler le chaos, pour en faire sortir de la lumière, qui est l'une des plus hautes et des plus difficiles matières que je puisse jamais entreprendre : car toute la métaphysique y est presque comprise » (I, 194). Après quoi, il ne publiera plus rien, « car la fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachever, si Dieu me laisse vivre assez longtemps pour cela » (lettre du 25 novembre 1630, I, 179).

que de le faire paraître estropié. Je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres, et si je ne m'étais engagé de promesse envers vous et quelques autres de nos amis..., je n'en fusse jamais venu à bout... Il y a déjà tant d'opinions en philosophie qui ont de l'apparence et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier » (I, 271).

Ces malheureuses circonstances nous ont ainsi privés de la physique de Descartes ; bien plus, elles l'ont amené à ne nous livrer sa pensée sur ces sujets que d'une manière incomplète, et comme de biais (1). On ne peut évidemment que le regretter. Quelque louable qu'ait été la conduite de Descartes, qui, en fidèle catholique, se montrait respectueux des directions ecclésiastiques, on peut penser, avec Mersenne et Bossuet, qu'en la circonstance il poussait un peu loin l'esprit de soumission : car, après tout, le magistère infaillible de l'Église n'était nullement engagé dans ce décret du Saint-Office, qui était simple affaire de gouvernement, que l'état d'esprit des fidèles pouvait exiger à ce moment-là, que les imprudences de langage de Galilée pouvaient même justifier dans une certaine mesure, mais que bien des catholiques ne jugeaient pas moins regrettable, parce qu'il semblait établir entre la doctrine catholique et la science une incompatibilité qui n'existe pas (2).

(1) Expression qu'on trouve déjà sous la plume de Descartes dans la lettre du 23 décembre 1630 (I, 194, l. 19).

(2) Voir à ce sujet F. Mourret, *Histoire générale de l'Église. L'Ancien Régime*, Paris, Bloud, 1914, p. 50-56.

Dès 1635, le P. Mersenne et un prêtre de Paris, Ismaël Bouillaud, ne craignaient pas de publier les œuvres de Galilée et de prendre plus ou moins ouvertement parti pour lui ; et le P. Poisson, dans ses *Commentaires sur la méthode de René Descartes* (p. 171), rapporte qu'un docteur de Sorbonne, sollicité par Richelieu de souscrire à la condamnation de Galilée, rappela fort à propos que la doctrine d'Aristote avait été condamnée par plusieurs conciles avant d'être enseignée dans toutes les écoles. Aussi Bossuet pouvait-il écrire justement : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église ; et on lui voit prendre sur cela des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès » (1).

***

Descartes alla même si loin qu'il résolut de ne plus rien publier. Mais, sur l'insistance de Mersenne et de ses amis, il consentit à se remettre au travail, et à livrer de sa philosophie quelques échantillons qui pussent en faire désirer la publication complète.

En peu de temps, trois petits traités furent prêts : la *Dioptrique*, les *Météores*, puis la *Géométrie*. Enfin, après s'y être résolu avec peine, et pressé par le libraire, il rédige, dans les derniers mois de 1636, le *Discours* qui devait servir de préface au reste, et dont le titre primitif était : *le Projet d'une science*

(1) « Lettre à M. Pastel, docteur en Sorbonne, sur une lettre de Descartes touchant la transsubstantiation » (*Œuvres* de Bossuet, Versailles, Lebel, 1818, t. XXXVIII, lettre 253, du 24 mars 1701).

universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection (lettre à Mersenne, mars 1636, I, 339). En janvier 1637, il en arrête le titre définitif (I, 349) : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode.* Dès le 5, Huyghens en envoyait les épreuves à Mersenne ; le 8 juin, le tout était achevé d'imprimer chez Jan Maire à Leyde (1).

Le *Discours*, et c'était une nouveauté bien hardie, était écrit en français. Descartes nous en dit la raison : « Si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens » (*Discours*, 6e part., VI, 77). Et ailleurs (lettre au P. Vatier, 22 février 1638, I, 560), il dit : dans ce livre « j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention ». Ainsi se confirme le caractère essentiel du *Discours* qui est un appel à la commune raison ou au bon sens.

Chose curieuse, mais fort habituelle, cette œuvre immortelle attira peu l'attention des doctes, tandis que les essais scientifiques qui l'accompagnaient, et sur lesquels le temps a eu beaucoup plus de prise,

(1) Une version latine du *Discours* et des deux premiers *Traités*, due à Étienne de Courcelles et revue par Descartes, parut à Amsterdam chez Elzévir, en 1644, sous ce titre : *Renati Des Cartes specimina philosophiæ.*

provoquèrent un intérêt considérable et soulevèrent des controverses passionnées.

Au sujet du *Discours*, on reprocha seulement à Descartes l'insuffisance et l'obscurité de ses preuves de l'existence de Dieu. A quoi il répondit : « Bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage ; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus :* car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles. » Or, ces pensées ne lui ont pas semblé propres à être mises dans un ouvrage écrit en langue vulgaire (1). « J'avoue aussi que cette obscurité vient en partie... de ce que j'ai supposé que certaines notions que l'habitude de penser m'a rendu familières et évidentes le devaient être aussi à un chacun ; comme, par exemple, que nos idées ne pouvant recevoir leurs formes ni leur être que de quelques objets extérieurs, ou de nous-mêmes, ne peuvent représenter aucune réalité ou perfection qui ne soit en ces objets, ou bien en nous, et semblables » (I, 560).

(1) Descartes indique les mêmes raisons dans une lettre à Mersenne de mars 1637 (I, 350).

Par contre, Descartes eut à soutenir de vives polémiques au sujet de ses théories physiques et de sa méthode mathématique, avec des professeurs de Louvain, avec Morin, avec Pierre Petit, dont il dit « qu'il aurait mauvaise grâce de s'arrêter à poursuivre un petit chien qui ne fait qu'aboyer contre lui et n'a pas la force de mordre » (II, 542), avec Florimond de Beaune et Desargues, mais surtout avec les deux grands mathématiciens de l'époque, Fermat et Roberval. La discussion porta principalement sur les principes de la statique, où Descartes ne veut considérer que l'espace et le poids, non la vitesse et le temps comme fait Galilée (1), ce qui lui permet de réduire le mouvement à deux dimensions, dont le rapport peut être exprimé par un rectangle. Elle porta également sur les avantages respectifs de la méthode cartésienne et de la méthode des tangentes de Fermat : pour prouver l'excellence de sa méthode, Descartes résolut, et fit même résoudre par son ancien domestique Gillot, une série de problèmes sur les centres de gravité, auxquels Mersenne enthousiasmé assura une large publicité ; puis il appliqua son « analyse » aux questions numériques qu'on lui proposait, avec une virtuosité incomparable, et un emploi de sa méthode tel qu'il découvre des séries indéfinies là où l'on n'obtenait que des cas isolés ; enfin il propose à ses adversaires des

(1) Descartes avait peu de considération pour lui, et d'ailleurs il « n'admirait presque rien ni personne » (Adam, XII, 285). Sur la controverse dont il est question ici et pour les références, voir A. T., XII, 251 et suiv. Cf. également les deux petits traités de mécanique ou de statique qu'écrivit Descartes à cette occasion (lettres du 5 octobre 1637 et du 13 juillet 1638, I, 431 ; II, 222).

problèmes, les mystifie et triomphe d'eux, surtout de Roberval, qui le haïssait et à qui il le rendait bien.

Une fois dégagé de ces polémiques, Descartes songe à présenter sous une forme définitive le petit traité de métaphysique ébauché en 1629. Il le rédigea de novembre 1639 à mars 1640, dans sa solitude de Sandport. Il en fit revoir le latin par deux professeurs d'Utrecht, et il soumit le livre à divers théologiens dont il désirait avoir l'avis, notamment à Caterus, chanoine du chapitre d'Harlem, et, par Mersenne, aux docteurs de Sorbonne dont il eût voulu obtenir l'approbation avant de le faire imprimer. Descartes souhaitait d'ailleurs que philosophes et théologiens lui soumissent avant l'impression leurs objections à sa métaphysique, à condition qu'il eût le droit de les publier avec ses réponses : Mersenne transmit donc le livre aux philosophes les plus en vue de l'époque ; et c'est ainsi que Descartes reçut, avec les objections de Caterus, celles de Hobbes, d'Antoine Arnauld, de Gassendi et d'un groupe de théologiens qui se réunissaient chez Mersenne.

Descartes apprécia fort les objections du jeune Arnauld, qui avait été ravi de la conformité de Descartes avec saint Augustin ; pour celles de Hobbes, il disait : « C'eût été les faire trop valoir que d'y répondre tout au long » (III, 360) ; et il paraît avoir été passablement agacé des longues instances de Gassendi : le pauvre homme, disait-il, « n'a pas le sens commun, et ne sait en aucune façon raisonner » (III, 388) ; Gassendi l'appelait *Mens* (pur esprit), Descartes le dénomme *Optima caro*, qu'un religieux du temps traduit par « bonne grosse bête ».

Cependant la Sorbonne tardait toujours à lui envoyer son approbation, malgré les démarches pressantes des prêtres de l'Oratoire, parmi lesquels Descartes avait choisi son directeur de conscience. En août 1641, il se décide à publier, chez Michel Soly, ses *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*, précédées d'une lettre au doyen et aux docteurs de Sorbonne, et suivies des objections et réponses (1).

L'ouvrage eut un succès si considérable que Descartes en donna une deuxième édition chez Elzévir en mai 1642, avec quelques additions et des septièmes objections dues à un Père jésuite ; il remplace dans le titre *Immortalité de l'âme* par *Distinction de l'âme et du corps*, plus conforme au vrai caractère de l'ouvrage (2).

(1) Dans une lettre du 28 janvier 1641 (III, 297), Descartes déclare : « J'ai prouvé bien expressément que Dieu était créateur de toutes choses... Mais je vois qu'on prend plus garde aux titres qui sont dans les livres qu'à tout le reste. Ce qui me fait penser qu'au titre de la seconde méditation, *De mente humana*, on peut ajouter *quod ipsa sit notior quam corpus*, afin qu'on ne croie pas que j'aie voulu y prouver son immortalité. Et après, en la troisième, *De Deo, — quod existat.* En la cinquième, *De essentia rerum materialium, — et iterum de Deo, quod existat.* En la sixième, *De existentia rerum materialium, — et reali mentis a corpore distinctione.* Car ce sont là les choses à quoi je désire que l'on prenne le plus garde. Mais je pense y avoir mis beaucoup d'autres choses ; et je vous dirai entre nous que ces six méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne faut pas le dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront s'accoutumeront insensiblement à mes principes et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote. »

(2) Les *Méditations* furent traduites en français en 1647 par le duc de Luynes, et les *Objections et réponses*, par Clerselier ; l'ouvrage parut sous ce titre : *les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées,*

Cependant le système de Descartes apparut paradoxal et on ne le comprit généralement pas. C'est qu'on lisait ses *Méditations* « comme un roman, pour se désennuyer », dit Descartes, et sans en chercher l'enchaînement rationnel (*Réponse aux 2es objections*, IX, 107). Or, la suite de ses pensées, *je pense*, *je suis*, *je conçois Dieu*, *Il existe*, suite qu'il est bien forcé d'exposer sous une forme discursive, et comme détachée, ne peut être saisie qu'ensemble, puisque toutes ses pensées ne sont qu'une seule et même intuition, et que « c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe » (lettre à Mersenne, juillet 1641, III, 396).

L'existence de Dieu et de l'âme, tel est bien l'objet principal des *Méditations*. Mais ce n'en est point l'objet unique et Descartes y a mis autre chose encore. Il confie à Mersenne : « Le peu de métaphysique que je vous envoie contient tous les principes de ma physique » (lettre du 11 novembre 1640, III, 233). Son but est de fonder sur l'existence de Dieu, source de toute vérité et créateur de tout ce qui est, l'existence des choses matérielles, mise en doute dans la première méditation et démontrée dans la sixième : et par là il entend, non pas les choses sensibles, mais l'étendue et le mouvement,

Paris, Camusat et Le Petit, 1647. Cette édition, qui a été revue et approuvée par Descartes, est celle qui fait autorité, et elle a été suivie par Adam, de préférence aux éditions de 1661 et 1673. C'est ce texte que je cite et auquel je renvoie (IX, 1-244). Mais il est indispensable de se référer, d'autre part, à l'original latin (VII, 1-561). Pour les cinquièmes et septièmes objections et réponses, Adam n'a pas reproduit la traduction française, qui n'a pas été revue par Descartes ; mais il a donné un abrégé en français des cinquièmes réponses, envoyé par Descartes à Clerselier, le 12 janvier 1646.

idées claires et distinctes dont la vérité nous est garantie par Dieu. Mais il se garde d'en rien dire, pour ne point heurter ceux qui favorisent Aristote ; et il espère qu'ainsi on s'accoutumera insensiblement à ses principes, et qu'on en reconnaîtra la vérité avant de s'apercevoir qu'ils ruinent la physique traditionnelle.

***

Malgré cette prudence, un jésuite, le P. Bourdin, professeur au collège de Clermont à Paris, n'avait pas craint d'attaquer la physique et la métaphysique de Descartes. Celui-ci en fut très affecté, et il écrivit à son ancien préfet des études, le P. Dinet de Moulins, provincial de la province de France, une longue lettre dans laquelle il narrait tout ce que lui, catholique, avait eu à souffrir des huguenots de Hollande (VII, 582 et suiv.) (1).

En effet, dès 1639, les ministres de Hollande avaient pris ombrage de la diffusion du cartésia-

(1) La *Lettre au P. Dinet* (en latin) fut imprimée à Amsterdam chez Elzévir, en 1642, dans la deuxième édition des *Méditations*, à la suite des *Objectiones septimæ* (VII, 563-603. L'affaire d'Utrecht y est exposée de la page 582 à la page 599). Sur les démêlés de Descartes avec les théologiens de Hollande, nous avons, en plus de nombreuses lettres, trois documents essentiels du philosophe : 1° *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*, publiée à Amsterdam chez Elzévir, en mai 1643 (VIII², 1-194) ; 2° *Lettre apologétique de M. Descartes aux magistrats de la ville d'Utrecht contre MM. Voetius père et fils* (texte latin du 16 juin 1645 ; texte français du 21 février 1648, donné par Clerselier dans le troisième volume des *Lettres*, 1667, et par A. T., VIII², 201-275) ; 3° *Notæ in programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo : Explicatio mentis humanæ, sive animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit* (cette réponse de Descartes au placard de Regius fut publiée à Amsterdam chez Elzévir, en 1648, VIII², 341-369).

nisme, qui menaçait de supplanter dans l'enseignement des universités hollandaises la doctrine d'Aristote. La guerre éclata en décembre 1641. Accusé d'avoir enseigné la doctrine nouvelle à l'Université d'Utrecht, Regius s'était attiré la haine de son collègue le pasteur Voetius, professeur de théologie protestante et recteur de l'Université, qui fit prendre un décret par le conseil de la ville (14 mars 1642), puis par le conseil de l'Université (17 mars), en faveur de l'ancienne philosophie contre la philosophie nouvelle. Non content de ces décrets, que confirme un nouvel arrêt du conseil de la ville en date du 12 août, Voët inspire ou écrit de violents pamphlets, *Philosophia cartesiana*, *Confraternitas mariana*, dirigés contre le philosophe ou contre ses amis qui avaient osé intervenir en faveur de la confrérie de Notre-Dame à Bois-le-Duc. On y laissait entendre, on y déclarait même ouvertement, que ce philosophe n'était qu'un papiste, un jésuite déguisé, un dévot de la vierge Marie, un idolâtre ; on le traitait de charlatan, d'aventurier et d'imposteur, voire de Rose-Croix : n'était-il pas venu en Hollande afin de mieux cacher ses vices dans ses petites maisons des champs? et surtout, en véritable suppôt de Vanini, ce prince des athées, n'enseignait-il pas secrètement l'athéisme, en prouvant Dieu par des preuves d'une faiblesse calculée pour ébranler la foi (1)? Descartes répondit à Voët et fut aussitôt

(1) En repoussant, comme dénuée de sens, l'accusation d'avoir laissé partout derrière lui des fils naturels, Descartes ajoute qu'au surplus « il a été jeune, qu'il est encore homme, qu'il n'a jamais fait vœu de chasteté, ni voulu passer pour un saint » (VIII, 22). Quant à l'accusation répétée d'athéisme qui est portée contre lui, il n'a pas

cité en justice devant le conseil de ville d'Utrecht, condamné par défaut le 23 septembre 1643, et menacé d'expulsion, d'amende, de destruction de ses livres par le bourreau. Descartes dut faire appel à ses amis, tant à la cour du prince d'Orange qu'à l'ambassade de France, et le prince fit arrêter les poursuites.

Après Utrecht, Leyde l'attaqua. Il y avait là un certain régent de séminaire réformé, Revius, qui avait jadis entrepris de convertir Descartes au protestantisme et s'était attiré de lui cette réponse : « J'entends garder la religion de mon roi et de ma nourrice. » Le gros Hollandais, incapable de saisir la fine ironie du gentilhomme français, ne lui pardonna pas cet échec ; ému par les déclarations publiques que maints professeurs de Leyde faisaient en faveur de Descartes, il le poursuivit avec vivacité et prononça contre lui les pires accusations : dans des thèses qui furent soutenues le 7 avril 1647, Descartes fut traité de pélagien et de blasphémateur, parce qu'il soutenait que la liberté en l'homme est infinie et qu'il supposait que Dieu même pût être trompeur. A quoi Descartes répliqua fièrement que ce n'était pas la peine d'avoir aidé par les armes les Provinces-Unies à se délivrer de l'inquisition d'Espagne pour être soumis aussitôt après à l'inquisition des ministres de Hollande (lettre du

de peine à en prouver l'inanité. Un célèbre théologien espagnol, Grégoire de Valentia, n'a-t-il pas réfuté comme vains tous les arguments dont se sert saint Thomas pour démontrer l'existence de Dieu ? Et, à ce compte-là, saint Thomas ne devrait-il pas être taxé d'athéisme et comparé à Vanini (VIII, 176) ? Il est à noter que Descartes ne repousse point l'accusation qui est portée contre lui d'avoir été affilié aux Rose-Croix ; cette accusation n'était peut-être pas dénuée de fondement (G. Cohen, *Écrivains français en Hollande*, p. 402 et suiv.).

12 mai 1647, V, 25). Mais l'affaire prenait mauvaise tournure, et il fallut encore l'intervention de l'autorité suprême pour y mettre un terme. Les curateurs de l'Université et les consuls de la ville de Leyde prirent, le 20 mai 1647, un arrêté enjoignant aux professeurs de ne plus parler pour ou contre Descartes, et ils demandèrent en même temps à l' « illustre mathématicien » de se taire sur les points controversés. Descartes ne fut qu'à demi satisfait de cette solution (lettre à Élisabeth, 6 juin 1647, V, 60). Français et catholique, il ne se reconnaissait point justiciable des synodes et consistoires de Hollande, et prétendait n'avoir à répondre de ses opinions que devant la Faculté de théologie de Paris. L'arrêté, d'ailleurs, ne mit pas fin aux hostilités, qui reprirent bientôt à Leyde, puis à Utrecht où Regius s'était retourné contre son ancien ami. Du moins, la lumière put continuer de briller, en dépit des « chats-huants » que son éclat offusquait (lettre du 27 mai 1647, V, 43) ; Descartes se contenta d'avoir pour lui les honnêtes gens, à défaut des doctes.

Toutes ces polémiques n'empêchaient pas Descartes de travailler. Aussitôt qu'il eut terminé ses *Méditations*, il se mit à rédiger la première partie de sa physique, sous forme de thèse et en matière d'abrégé. Ce sont ses *Principes de la philosophie.* Ils devaient comprendre six parties : « Principes de la connaissance. Principes des choses matérielles. Le ciel. La terre. Les plantes et les animaux. L'homme. » Mais il ne put achever les deux dernières, faute d'expériences, et se contenta des quatre premières, comprenant la métaphysique (I) et la phy-

sique fondée sur cette métaphysique (II-IV). Descartes déclare à Huyghens (lettre du 31 janvier 1642, III, 523) que c'est bien là sa philosophie, c'est-à-dire son *Monde*, qu'il se décide à publier, ce Monde, disait Saumaise, que, « s'il était moins bon catholique, il nous aurait déjà donné » (X, 557). Les *Principia philosophiæ* furent publiés chez Elzevir, le 10 juillet 1644 ; ils étaient écrits en latin et dédiés à la Sorbonne ; mais Descartes chargea son ami l'abbé Picot, de Moulins, de les traduire en français, et il lui adressa, en guise de préface à la traduction française (Paris, Le Gras, 1647), une importante lettre où il s'explique nettement sur l'opposition de la nouvelle philosophie à l'ancienne, et sur les avantages qu'elle présente pour le progrès indéfini des connaissances humaines par voie d'accroissement continu.

***

Les *Principes* étaient dédiés à la princesse Élisabeth. Aînée des filles de l'électeur palatin, Frédéric V, roi éphémère de la Bohême (1), et d'Élisabeth Stuart, fille de Jacques Ier d'Angleterre, la princesse Élisabeth avait mené une vie d'exil, assombrie par les infortunes et les ambitions persistantes de sa famille. Elle avait alors vingt-six ans. Elle joignait à une beauté rare une grande fermeté de caractère, une intelligence vive et quelque peu inquiète, une instruction à la fois solide et variée :

(1) Élu le 5 septembre 1619, il fut privé de son trône le 8 septembre 1620, à cette bataille de Prague où Descartes, semble-t-il, assista en sa qualité de volontaire aux troupes du duc de Bavière.

elle parlait couramment six langues, bien qu'elle se servit ordinairement du français, et elle était fort versée dans les sciences mathématiques, astronomiques et physiques ; avec cela très calviniste, outrée du mariage de son frère Édouard avec une princesse catholique, Anne de Gonzague, et plus tard disciple des mystiques Labadie et William Penn, elle aimait, étant jeune, le monde, la vie des cours, et ne se refusait point quelques galanteries innocentes ; au demeurant, « une fille qui a mille belles connaissances, une vertueuse fille », dit Tallemant des Réaux, dont la méchante langue n'épargnait guère personne.

C'est en mai 1643, après la lecture des *Méditations*, qu'elle entra en relations épistolaires avec Descartes. Dans les lettres qu'elle lui adresse, elle lui fait part, non seulement de ses difficultés en matière scientifique ou philosophique, mais de ses affaires personnelles et elle lui demande conseil comme à un ami, à un médecin et à un directeur de conscience. Très flatté de la confiance que lui témoignait une princesse encore jeune, dont le visage lui représentait celui des Grâces, et dont l'esprit, si apte à comprendre ses propres ouvrages, lui paraissait incomparable (1), enclin d'ailleurs à apprécier plus les femmes que les hommes comme disciples, parce qu'elles ont un esprit plus naturel, plus simple, plus docile et moins embarrassé de préjugés, Descartes fut en effet, pour Élisabeth, un conseiller, un ami et un véritable directeur spirituel.

(1) Voir la dédicace des *Principes* à la princesse Élisabeth (IX², 21. Texte latin, VIII, 1).

Les grandes œuvres de Descartes nous font connaître le métaphysicien et le savant ; sa correspondance avec Élisabeth nous révèle l'homme. C'est là ce qui en fait l'intérêt unique : car toute doctrine, au fond, ne vaut que ce que vaut l'homme, et par ce que l'homme y a mis de soi.

Il s'y peint au vif (1), avec ses fortes qualités et ses travers ingénus, avec l'immense confiance qu'il a, mais sans orgueil, en lui-même et en sa méthode, avec sa fierté, sa franchise, sa passion de l'indépendance, son goût de la méditation et cette généreuse bonté dont Élisabeth lui témoigne une touchante reconnaissance.

Il lui donne, avec « les clefs de son algèbre », le secret de sa méthode, dont il était pourtant fort jaloux, puisqu'il l'avait enveloppée, dans sa *Géométrie*, d'une obscurité voulue (IV, 38-42). Il traite longuement avec elle de la principale difficulté qu'elle trouvait en la philosophie, à savoir de l'union de l'âme et du corps. Descartes lui montre comment cette union, qui compose tout l'homme, et que nous expérimentons au-dedans de nous-mêmes sans pouvoir la comprendre, nous fournit, avec le principe de la connaissance et de l'être, la règle même de notre vie, qui est plus essentielle que tout le reste. *Primo vivere, deinde philosophari :* toute la correspondance avec Élisabeth n'est que le commentaire, mais combien précis et profond, de cette maxime.

La lettre du 28 juin 1643 est particulièrement révélatrice à cet égard (III, 691 et suiv.). Descartes

(1) Sur l'homme, voir quelques belles pages de Delbos, dans *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, Plon, 1918, p. 113 et suiv.

explique qu'il y a trois genres d'idées ou notions primitives : la notion de l'âme, qui se conçoit par l'entendement pur et fait l'objet de la métaphysique ; celle du corps, qui se conçoit par l'entendement aidé de l'imagination, et qui fait l'objet des mathématiques ; celle de leur union, qui se connaît très clairement par les sens, et qui fait l'objet de la vie et des conversations. Or, ajoute Descartes, « je puis dire avec vérité que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit... C'est ce qui m'a fait retirer aux champs » (III, 692-693).

Descartes n'entend nullement par là marquer du mépris pour la métaphysique, comme paraissent le croire tous ceux qui citent cette phrase séparée de son contexte. En effet, il ajoute tout de suite après : « Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées,

puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens » (III, 695).

Ailleurs, nous voyons Descartes donner à Élisabeth des conseils, presque des consultations. Elle lui confie qu'elle souffre d'apostèmes aux doigts, d'obstruction de la rate, de mélancolie. Descartes lui indique des remèdes, et surtout la manière de s'en servir : il faut, en les prenant, garder son âme dans la paix, dans le contentement et dans la joie ; il faut fuir toute tristesse, toute contention d'esprit, et « ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer » (IV, 220). Surtout il faut ne dépendre que de soi pour son contentement, et tout entreprendre dans un sentiment d'allégresse et de liberté intérieure : « Les grandes prospérités éblouissent et enivrent souvent de telle sorte, qu'elles possèdent plutôt ceux qui les ont, qu'elles ne sont possédées par eux ; et bien que cela n'arrive pas aux esprits de la trempe du vôtre, elles leur fournissent toujours moins d'occasion de s'exercer que ne font les adversités. Et je crois que, comme il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien, il n'y a aussi aucun mal dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens » (IV, 237).

Enfin Descartes rattache ses maximes à un commentaire raisonné du *De vita beata* de Sénèque, et il

envoie à Élisabeth en six lettres, du 21 juillet au 6 octobre 1645, un véritable traité de sa morale définitive, avec les principes qui la commandent, qui rattachent l'homme à Dieu et à la société, et le mettent à sa place vraie dans l'univers. En même temps, pressé par les objections et les demandes d'éclaircissement de la princesse, il se décide à expliquer sa pensée dans un *Traité des passions*, qui devait être une suite et une dépendance de sa physique et une introduction à sa morale. Il y mit la dernière main en 1649 ; le traité parut à la fin de novembre (1). Descartes alors était en Suède.

***

Dans quelles circonstances fut-il amené à quitter la Hollande pour se transplanter en Suède et y mourir?

Les persécutions qu'il avait subies en Hollande lui donnèrent un moment l'idée d'aller s'établir en Angleterre, ou de revenir en France. Il y avait fait déjà deux voyages : en 1644, pour aller régler la succession de son père, et en l'été 1647, pour voir ses amis parisiens : c'est lors de ce second séjour qu'il eut deux entretiens avec Pascal, les 23 et 24 septembre, et qu'il lui suggéra, affirme-t-il (2),

(1) *Les Passions de l'âme*, par René DESCARTES, Paris, Le Gras, et Amsterdam, Elzevir, 1649. Une traduction latine parut à Amsterdam en 1650.

(2) Lettres à Carcavi, du 11 juin et du 17 août 1649 (V, 365, 391). Lettre à Mersenne, du 13 décembre 1647 (V, 98). On trouvera le récit de la première visite que rendit Descartes à Pascal malade, dans une lettre de Jacqueline Pascal à Mme Périer, 25 septembre 1646 (*Œuvres de B. Pascal*, Grands Écrivains de France, Hachette, II, 42, avec une introduction où l'on trouve la bibliographie de la question). Cf. A. T., XII, 451 et suiv.

la fameuse expérience du vide, qui consistait à mesurer une colonne de mercure au pied et au sommet d'une montagne. Son troisième voyage, en mai 1648, fut commandé « comme de la part du roi », qui, « en considération de ses grands mérites et de l'utilité que sa philosophie et les recherches de ses longues études procuraient au genre humain », lui avait octroyé une pension de trois mille livres dont il semble bien qu'il ne toucha jamais rien. Lorsque Descartes arriva en France, les troubles de la Fronde étaient près d'éclater, et il se compare à un convive que des amis ont invité et qui trouve en arrivant la cuisine en désordre et la marmite renversée (V, 292). Il n'avait plus qu'à s'en retourner. D'ailleurs, son vieil ami Mersenne était à l'agonie ; et il lui semblait que les autres ne le regardaient guère autrement qu'un animal rare, éléphant ou panthère (V, 329), comme ce marquis de Newcastle qui voulut le réunir à sa table avec Hobbes et Gassendi, ou qu'ils ne désiraient autre chose que de se l'attacher à la manière d'un domestique, comme ce M. de Montmort qui lui offrit une maison à la campagne avec une pension de quatre mille livres. Cependant il fut peut-être un instant séduit par l'idée de fonder une école des arts et métiers, destinée à former des artisans capables et à réaliser l'union de la théorie et de la pratique, qui est la condition de tout progrès scientifique et industriel (XI, 659).

Mais l'atmosphère n'était pas propice à de tels desseins. Le 27 août 1648, le lendemain du jour où l'on avait célébré à Notre-Dame la victoire de

Condé à Lens et où le peuple de Paris avait élevé des barricades, Descartes repart pour son ermitage d'Egmond, « point marri d'être allé en France, mais encore plus aise d'en être revenu », écrit-il à Élisabeth (V, 232). Cependant, tout en reprenant ses travaux et ses méditations, il se fait tenir au courant de ce qui se passe en France, car telle était en lui « la force du sang français » et catholique qu'il ne cesse de « prier Dieu que la fortune de la France surmonte les efforts de tous ceux qui ont dessein de lui nuire » (lettre du 31 mars 1649, V, 332).

C'est en avril 1649 qu'il reçut l'invitation pressante de se rendre en Suède. La reine Christine voulait faire « quelque chose de grand » : désireuse de compléter la gloire des armes par celle de la paix, et de s'entourer d'artistes et de savants, elle fit appel à notre ambassadeur Chanut, qui avait éveillé en elle la curiosité de la philosophie cartésienne, afin qu'il négociât la venue du philosophe en Suède. Chanut avait connu Descartes en 1644, probablement chez son beau-frère Clerselier, intime ami du philosophe, et tout de suite la sympathie avait été très vive entre le gentilhomme poitevin et le diplomate riomois : celui-ci crut bien servir les intérêts de son ami, de la France et de la Suède, en l'invitant à venir à la cour de la reine Christine. Mais, pour le faire agréer de cette originale personne, il pria Descartes de joindre à l'envoi qu'il lui avait fait de ses *Principes* quelques feuillets sur les passions de l'amour, dont il pensait que la reine serait plus séduite que de sa métaphysique. Descartes s'exécuta de bonne grâce et lui adressa, dès le 1er fé-

vrier 1647, huit feuillets, où il cite Horace et Virgile, l'Arioste et Théophile, et caractérise les trois sortes d'amour, selon qu'on estime l'objet aimé inférieur, égal ou supérieur à soi-même (IV, 600-617). La lettre, d'ailleurs fort belle, que Chanut remit à la reine après s'être fait un peu prier, produisit sur elle, semble-t-il, une grande impression ; elle fit demander au philosophe quelques éclaircissements sur sa doctrine de l'infinité de l'univers, qui l'avait inquiétée ; puis, coup sur coup, elle lui envoya trois invitations de se rendre à la cour, et, trouvant qu'il ne faisait pas assez diligence, elle fit partir un amiral suédois pour la Hollande, avec ordre de ramener Descartes sur son vaisseau (avril 1649). Descartes, surpris de cette promptitude, congédia poliment l'amiral : « J'avoue, écrit-il à Brasset, qu'un homme qui est né dans les jardins de la Touraine, et qui est maintenant en une terre où, s'il n'y a pas tant de miel qu'en celle que Dieu avait promise aux Israélites, il est croyable qu'il y a plus de lait, ne peut pas si facilement se résoudre à la quitter pour vivre au pays des ours, entre des rochers et des glaces » (lettre du 23 avril 1649, V, 349).

Enfin, le 1er septembre, il se décide à s'embarquer pour la Suède, et se présente à ses amis « avec une coiffure à boucle, des souliers en croissant et des gants garnis de neige ». Il mit un bon mois pour faire le voyage et n'arriva à Stockholm qu'au début d'octobre. Christine accorda aussitôt deux audiences à celui que son pilote appelait « un demi-dieu », tant il s'était montré expert en la navigation. Descartes paraît avoir été médiocrement enchanté de

l'accueil que lui fit cette reine de vingt ans, dont il vante, sans doute, la sagesse, la simplicité, les connaissances littéraires, mais dont il apprécie peu l'humeur fantasque et l'indifférence qu'elle professait pour la philosophie (lettre à Élisabeth, 9 octobre 1649, V, 429). A peine arrivé, il songe à repartir. Il ne trouvait de ressources que dans la conversation d'un religieux augustin, le P. Viogué, avec qui il avait des entretiens dont Mme Chanut était « édifiée ». Les grammairiens et les philologues de la cour lui faisaient une guerre sourde ; lors de la célébration de la paix de Westphalie, le 18 décembre, la reine, désireuse qu'il y jouât son rôle, et ne pouvant obtenir de lui qu'il dansât le ballet, le décida du moins à composer des vers pour la circonstance (1) ; enfin, ce qui est pire, notre philosophe, qui avait toujours eu coutume de rester au lit fort tard, dut, pour plaire à la reine, se lever avant l'aube, car c'est à cinq heures du matin que cette exigeante personne lui donnait rendez-vous dans son cabinet d'étude pour apprendre de lui « la manière de vivre heureuse devant Dieu et devant les hommes » (XII, 549, note ; 603, note).

Il souffrait cruellement du froid : les pensées des hommes se gèlent en ce pays, disait-il, comme les eaux (V, 467). Il ne put résister à ce régime. Il prit froid en se rendant de l'ambassade à la cour, et tomba gravement malade. Christine lui envoya un

(1) Ce curieux ballet sur la *Naissance de la Paix* a été tout récemment retrouvé à la bibliothèque de l'Université d'Upsal, et publié, avec une préface de M. Albert THIBAUDET, dans la *Revue de Genève* (août 1920). Descartes y décrit les horreurs de la guerre et y célèbre les bienfaits de la paix renaissante.

médecin allemand, qu'il considérait comme son ennemi, et qu'il ne reçut qu'à contre-cœur. Comme celui-ci voulait le saigner : « Épargnez le sang français », lui dit-il ; et il n'accepta qu'un remède de paysan, consistant en une légère infusion de tabac dans une boisson chaude. La fièvre augmentait ; les poumons se prirent ; le 11 février 1650, à quatre heures du matin, après avoir dicté une lettre pour ses frères où il leur recommandait sa nourrice, et après avoir reçu avec ferveur l'assistance religieuse du P. Viogué, il dit : « Ça, mon âme, il faut partir », puis il expira, « passionné pour aller voir à découvert et posséder une vérité qu'il avait recherchée toute sa vie » (1). Il n'avait pas cinquante-quatre ans.

Le médecin allemand rédigea un bulletin précis et sec sur la mort de ce malade qui n'avait pas consenti à se laisser soigner selon les règles. La reine paraît surtout avoir été frappée de la mort prématurée du philosophe qui avait parlé de prolonger indéfiniment la vie humaine, et que « ses oracles avaient bien trompée ». Mais ses amis demeurèrent profondément édifiés de la fin courageuse et chrétienne de ce penseur qui avait toujours hautement affirmé sa croyance, fondée sur la foi et sur la raison naturelle, dans les destinées impérissables de l'âme (III, 279, 580).

La reine, désireuse d'honorer le philosophe à qui elle devait rapporter plus tard sa conversion au

(1) Baillet, II, 423 (A. T., V, 494). Paroles prononcées par son ami Chanut, « qui entendait le langage de ses yeux et qui pénétrait encore dans le fond de son cœur ». Voir les émouvantes relations de sa mort (V, 470-494).

catholicisme, offrit pour ses funérailles le principal temple de Stockholm. Chanut refusa : un gentilhomme catholique et français ne pouvait reposer en terre étrangère et luthérienne ; il fit déposer ses restes au cimetière des enfants morts avant le baptême, et y éleva un monument orné de quatre épitaphes latines. En 1667, on les rapporta en France, et on les ensevelit en l'église Sainte-Geneviève (Saint-Étienne du Mont), d'où ils furent transportés, en 1792, au Jardin Élysée des monuments français, puis, en 1819, à Saint-Germain des Prés. Un ordre royal interdit le panégyrique que s'apprêtait à prononcer le P. Lallemand, chancelier de l'Université, car le cartésianisme déjà était suspect (1).

Ainsi mourut prématurément, loin de ceux de son pays et de sa foi, l'homme (2) qui, malgré ses défauts, ses erreurs ou ses manques, demeure l'initiateur de la science et de la pensée modernes ; qui fournit à l'une son instrument analytique, à l'autre ses principes ; qui réunit dans un merveilleux équilibre les plus hautes qualités de notre race ; qui les mit toutes au service du vrai ou de Dieu, en une vie de méditation constante, avec cette parfaite *générosité* qui s'allie, disait-il, à l'*humilité* la plus grande, et qui porte naturellement les généreux à faire de

(1) Les œuvres de Descartes, censurées par l'Université de Louvain en 1662, avaient été condamnées à Rome, par la Congrégation de l'Index, le 20 novembre 1663, *donec corrigantur*. Voir à ce sujet Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e éd., Paris, 1868, t. Ier, p. 466 et suiv.

(2) Voir au Louvre le beau portrait de Descartes attribué à Franz Hals. La tête forte, le front large et un peu bombé, le nez volontaire, les yeux profonds, tout, dans cette physionomie expressive, traduit la maîtrise de soi, l'énergie intérieure, l'habitude de la méditation.

grandes choses, puisqu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres : l'un des plus nobles représentants, à tout prendre, du génie spirituel de la France.

Note sur le sort des manuscrits de Descartes et leur publication posthume.

Trois jours après la mort de Descartes, le 14 février 1650, un inventaire fut dressé à Stockholm des papiers qu'il avait emportés en Suède, et qui comprenaient ses principaux manuscrits ; un autre inventaire fut dressé à Leyde, le 4 mars, de ceux qu'il avait laissés en Hollande. Ce second document ne nous est pas parvenu, mais nous avons deux copies manuscrites du premier, l'un à la Bibliothèque universitaire de Leyde, l'autre à la Bibliothèque nationale à Paris (*Inventaire succinct des écrits qui se sont trouvés dans les coffres de M. Descartes*, A. T., X, 5-12).

Les papiers de Descartes furent laissés par ses héritiers à son ami Chanut, sur lequel on comptait pour la publication des manuscrits. Chanut en confia le soin à son beau-frère Clerselier. Le dépôt fut envoyé en France, où il n'arriva qu'en 1653, après bien des retards et des mésaventures : Baillet raconte (*Vie*, II, 428) que le bateau qui les rapportait coula aux abords de Paris, et que le coffre contenant les manuscrits ne fut retrouvé que trois jours après.

Clerselier publia un premier volume de lettres de Descartes sous ce titre : *Lettres de M. Descartes, où sont traitées les plus belles questions de la morale, physique, médecine et des mathématiques*. A Paris, chez Ch. Angot, 1657 (rééditions en 1663 et 1667). Deux autres volumes de lettres de Descartes furent également publiés par lui, en 1659 et en 1667. Clerselier avait utilisé pour cette édition les minutes que Descartes avait conservées de ses lettres. Après la mort de Clerselier (1684), l'abbé J.-B. Legrand, à qui Clerselier avait légué ses papiers, entreprit de donner une édition complète des œuvres de Descartes. Il recouvra, pour compléter la correspondance de Descartes, diverses lettres de Regius, d'Élisabeth, de Chanut, et la plupart des lettres de Descartes à l'abbé Picot, à Clerselier et à quelques autres correspondants. Enfin, il eut communication des lettres de

Descartes à Mersenne, qui, enlevées par Roberval en 1648, étaient passées, après la mort de Roberval (1675), aux mains de La Hire, lequel en avait fait présent à l'Académie des sciences. Du travail entrepris par Legrand en 1684, et qui fut interrompu par sa mort (1704), bénéficièrent les deux volumes de la *Vie de M. Descartes* par Baillet, qui contiennent un grand nombre de documents originaux, et un exemplaire des trois volumes des Lettres de Descartes, enrichi de notes manuscrites dues à Legrand et à Baillet, exemplaire passé depuis à la Bibliothèque de l'Institut. L'exemplaire de l'Institut fut utilisé par Cousin dans son édition des *Œuvres de Descartes*, parue en 1824-1826 (5 volumes de correspondance, t. VI à X); Cousin donne en note les textes provenant des originaux de Descartes, mais il reproduit encore les minutes incomplètes. Quant à la collection La Hire; que nul n'avait songé à utiliser, elle fut dispersée après 1841, mais à peu près reconstituée de nos jours. Enfin, diverses lettres inédites ont été publiées au cours du dix-neuvième siècle; et, en 1879, Foucher de Careil donnait la correspondance d'Élisabeth. On trouvera la liste des autographes et des copies manuscrites des lettres de Descartes au tome Ier de l'édition Adam-Tannery, p. LXVIII et suiv. La correspondance de Descartes remplit les cinq premiers volumes de cette édition, avec tables de concordance, préface de Clerselier et index au tome V.

En 1662, parut à Leyde *Renatus Des Cartes de homine* (traduction latine faite par l'éditeur Florent Schuyl sur deux copies de l'original français conservées en Hollande). En 1664, à Paris, chez Le Gras, *le Monde de M. Descartes ou le Traité de la lumière et des autres principaux objets des sens* (édition due probablement à d'Alibert, qui en avait envoyé chercher le texte « presqu'à l'extrémité des terres septentrionales »). Peu après, Clerselier fit paraître à son tour, d'après l'original en sa possession, *l'Homme de René Descartes et un Traité de la formation du fœtus du même auteur* (Paris, Th. Girard, 1664), volume qu'il avait annoncé dans la préface au tome II des *Lettres*. Il en donna une seconde édition chez Bobin et Le Gras, à Paris, en 1677, avec *le Monde ou Traité de la lumière*. Ces trois traités (de la Lumière, de l'Homme, et la Description du corps humain ou de la formation du fœtus) se trouvent au tome XI de l'édition A. T.

Clerselier mourut avant d'avoir pu donner un dernier

volume de fragments, annoncé par lui dans la préface de 1667 (A. T., V, 651). Mais, en 1701, parut à Amsterdam, chez Blaeu, un volume intitulé *R. Des Cartes opuscula posthuma, physica et mathematica*, contenant, outre divers fragments : *Excerpta mathematica* (X, 285, notamment un fragment sur les ovales, qui paraît remonter avant 1629), *Primæ cogitationes circa generationem animalium* (XI, 505), *De saporibus* (XI, 539), les *Regulæ ad directionem ingenii*, d'après une copie conservée en Hollande (texte reproduit dans A. T., X, 353. Le manuscrit original, qui avait été communiqué par Clerselier à Arnauld, à Poisson, à Baillet, est aujourd'hui perdu), et, à la suite, un dialogue en latin, *Inquisitio veritatis*, traduction de l'original français, *la Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dont une copie faite par Tschirnhaus a été récemment retrouvée à Hanovre et publiée par A. T., X, 495 (ce petit ouvrage, reporté par Baillet aux dernières années de la vie de Descartes, est de date très incertaine, X, 529).

L'inventaire de 1650 mentionne, au titre C, un petit registre en parchemin, contenant un certain nombre d'essais qui datent de la jeunesse de Descartes (1619-1621), et qui portent comme titres : *Parnassus* (ou études mathématiques) ; *Considérations sur les sciences; Algèbre; Democritica; Experimenta; Præambula*, avec l'épigraphe *Initium sapientiæ timor Domini; Olympica* (A. T., X, 7, 173 ; MILLET, *Descartes avant* 1637, p. 100 et suiv.). On y peut joindre deux autres traités de sa jeunesse, *Thaumantis Regia* (où il enseignait déjà l'automatisme des bêtes), et *Studium bonæ mentis*. Ces écrits, aujourd'hui perdus, ne nous sont connus que par l'analyse qu'en a donnée Baillet, et par la copie qu'en prit ou qu'en fit prendre Leibniz à Paris, chez Clerselier, en 1675-76. Cette copie manuscrite a été retrouvée à Hanovre par Foucher de Careil et publiée par lui en 1859 et 1860 dans ses *Œuvres inédites de Descartes* (2 vol., Paris, Durand) : ces inédits contiennent, outre les opuscules de 1619-1621, publiés sous le titre de *Cogitationes privatæ* (X, 213), un traité *De solidorum elementis* (X, 265), des *Anatomica*, des annotations aux *Principes*, etc. (XI, 543). Les extraits et analyses de Baillet, relatifs aux *Olympica*, aux *Experimenta* et au *Studium bonæ mentis*, se trouvent dans A. T., X, 173 et suiv. Enfin Adam et Tannery ont également publié, à la suite d'extraits du journal de Beeckman (X, 41), et sous le titre de *Physico-matematica*

(X, 67), diverses pièces remises par Descartes à Beeckman et copiées par celui-ci dans son journal, ainsi qu'un *Compendium musicæ* (X, 89) qui avait été publié en Hollande en 1650, puis en France en 1667.

Signalons enfin le très intéressant *Manuscrit de Göttingen*, relation d'un entretien entre Descartes et Burman à Egmond, le 16 avril 1648, rédigée par Clauberg le 20, et dont une copie, retrouvée à la Bibliothèque de l'Université de Göttingen, a été publiée pour la première fois par Adam, *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1896 (V, 146).

IV

LA SCIENCE CARTÉSIENNE
LA RECHERCHE D'UNE DISCIPLINE UNIVERSELLE : GÉOMÉTRIE ANALYTIQUE ET PHYSIQUE MATHÉMATIQUE

La philosophie cartésienne est inséparable de la science cartésienne. Chez Descartes, science et philosophie ont constamment agi et réagi l'une sur l'autre ; et l'une et l'autre ne font que traduire une intuition profonde et cachée, que nous devrons nous efforcer de saisir.

C'est par la science que nous aborderons l'étude de la philosophie cartésienne. C'est par ses découvertes scientifiques et par sa méthode que Descartes a opéré une révolution dans la pensée humaine. Son grand « projet », nous le savons, est la constitution d'une « science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection », d'une « méthode » qui permette à l'homme de « bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences », qui nous rende « plus sages et plus habiles », et qui nous assure, non seulement la connaissance, mais, en quelque sorte, la maîtrise et possession de la nature aussi bien que de nous-mêmes. L'étude de la *science* et de la *méthode* est ainsi l'introduction

indispensable à l'intelligence de la philosophie de Descartes. Comme, au surplus, tout se tient dans cette pensée, dont toutes les parties sont « si jointes ensemble, et dépendent si fort les unes des autres », la connaissance de la fin que se proposait Descartes, ou du projet qu'il a conçu, ne peut que projeter une lumière singulière sur les moyens qu'il a employés pour en assurer la réalisation et sur l'intuition initiale qui a été le ressort de toute son activité intellectuelle, en science comme en philosophie (1).

***

Pour bien saisir le sens, la valeur et la portée de l'œuvre scientifique de Descartes, il faut d'abord la replacer dans le milieu où elle a éclos, la situer dans le temps, au point précis du développement où elle s'insère : il faut voir dans quel état Descartes a trouvé la science, et dans quel état il l'a laissée.

Retraçons à larges traits le développement scientifique de l'humanité jusqu'à l'aube du dix-septième siècle.

Les Grecs, esprits d'une pénétration, d'une souplesse, d'une subtilité merveilleuses, et dont nous sommes, à bien des égards, les fils intellectuels, doivent être considérés comme les véritables créa-

(1) Voir à ce sujet la sixième partie du *Discours* et la préface des *Principes*, ainsi que diverses lettres (I, 250, 339, 349, 562). L'ordre indiqué par Descartes dans la *Recherche de la vérité* (X, 505), et qui place l'étude de la méthode et des sciences après celle de la métaphysique, ne paraît pas représenter l'ordre naturel de sa pensée, bien qu'en un sens, comme le dit Descartes et comme nous le montrerons plus loin, la métaphysique soit la « racine » de tout le reste. Cf. O. HAMELIN, *le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, ch. VII.

teurs de la science rationnelle, méthodique et désintéressée. Leur intelligence, intuitive à la fois et analytique, apte à saisir d'une seule vue les ensembles aussi bien qu'à en élaborer avec rigueur le détail, porta du premier coup à leur perfection suprême les disciplines abstraites auxquelles elle s'était appliquée (1). L'arithmétique des pythagoriciens, fondée sur une vue exacte et profonde de la structure interne des nombres et des lois des proportions, dans leurs applications aux figures, aux sons, aux mouvements des astres ; la géométrie d'Euclide, science complète et définitive, avec tous ses principes et sa méthode démonstrative ; la syllogistique d'Aristote, théorie également parfaite qui établit une fois pour toutes la logique générale de la pensée humaine, réalisent bien, suivant le mot de Thucydide, κτῆμα ἐς ἀεί, c'est-à-dire une acquisition permanente de l'esprit humain. De fait, à travers tout le développement immense de nos sciences, nous n'avons rien eu à changer à ces disciplines fondamentales que nous ont léguées les Grecs et qui demeurent les assises immuables de toute la science humaine (2).

Toutefois, ces assises une fois posées, les Grecs ne surent point bâtir l'édifice qu'on eût pu attendre d'eux. C'est qu'en science même ils étaient plus

(1) Voir L. Brunschvicg, *les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912 ; G. Milhaud, *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*, Paris, Lecène et Oudin, 1906, et *Nouvelles Études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Alcan, 1911.

(2) Sur l'estime dans laquelle Descartes tenait l'analyse et la géométrie des anciens, et sur ce qu'il reconnaît leur devoir, cf. *Regula IV*, X, 373 ; *Discours*, 2e part., VI, 17 ; lettre à Mersenne, décembre 1637, I, 478-479.

artistes que savants. Sans doute, Archimède, Apollonius, puis les Alexandrins, Diophante, Pappus, perfectionnèrent singulièrement les méthodes de l'analyse géométrique, jetèrent les bases de la statique et élaborèrent une théorie astronomique complète, destinée à « rendre compte des apparences ». Mais, en dépit de leurs dons d'observation, les anciens ignorèrent à peu près complètement les sciences expérimentales et ils ne s'élevèrent jamais à la conception d'une *science universelle* de la nature, ni d'un *grand art* qui pût nous en rendre maîtres.

A ce double point de vue, le moyen âge, dont on a tant médit sans le connaître et qui commence à nous apparaître tel qu'il fut, c'est-à-dire non pas du tout comme une période d'obscurantisme et de stagnation, mais comme une des époques les plus riches et les plus grandes de l'humanité, rendit à la science un service d'une immense portée, et permit le développement de la pensée scientifique que les Grecs, tout admirables qu'ils fussent, risquaient de stériliser.

En effet, comme l'a bien montré Comte (1), la croyance monothéiste du moyen âge chrétien, en renversant le polythéisme, écarta l'obstacle principal qui s'opposait à toute explication scientifique

(1) *Cours de philosophie positive*, 53e et 54e leçons. L'opinion de Comte a été combattue par MILHAUD (*Études sur la pensée scientifique*, p. 235 et suiv.). Elle a été, de différents points de vue, confirmée par DU BOIS-REYMOND, « l'Histoire de la civilisation et la science » (*Revue scientifique*, 1er janvier 1878), V. EGGER, « Science ancienne et science moderne » (*Revue internationale de l'enseignement*, août-septembre 1890), et surtout P. DUHEM, dont les admirables travaux ont ajouté deux siècles à la science française.

de l'univers, en même temps que l'organisation catholique, en se substituant à l'individualisme des cités grecques, préparait, par l'unité de la croyance, la grande œuvre collective d'édification de la science, conçue tout à la fois comme un moyen de connaissance et comme un moyen d'action. Plus profondément encore, la foi du moyen âge donna à l'homme la notion de la vérité, une et immuable, que les Grecs ignoraient ; et, en imposant à notre intelligence, par les mystères, la reconnaissance de faits qui la dépassent, elle accoutuma les esprits à la discipline de l'expérience et à la soumission au réel. Aussi est-il très exact de dire, avec Duhem, que l'Église catholique contribua à faire triompher la science d'observation contre les traditions vivaces du paganisme antique (1).

Nous commençons maintenant à connaître les grands savants qui, au moyen âge, illustrèrent l'Université de Paris comme celle d'Oxford, l'Italie comme l'Espagne, et qui, longtemps avant les modernes, formulèrent la plupart des hypothèses de notre science de la nature, en même temps qu'ils concevaient, avec Raymond Lulle, le projet audacieux d'une méthode universelle ou, plus précisément, d'un langage ou d'un symbolisme universel, susceptible de fournir la clef de toutes les sciences (2).

(1) De Launay, « Pierre Duhem » (*Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1918, p. 383).

(2) Descartes reproche à l'art de Lulle de servir plutôt « à parler, sans jugement, des choses qu'on ignore, qu'à les apprendre » (*Discours*, 2e part., VI, 17). Il n'en est pas moins vrai que l'*Ars brevis* de Lulle lui a suggéré l'idée d'une « science nouvelle, par laquelle, d'une manière générale, puissent être résolues toutes les questions qui peuvent être proposées en tout genre de quantité, tant continue que discon-

Or, de cette formidable poussée de sève, qui se manifeste dans le monde chrétien à partir du douzième siècle et qui culmine au treizième dans le domaine artistique, la science devait recueillir les fruits, à la fin du moyen âge et à l'aube des temps modernes, dans une éclosion magnifique et désordonnée. On dirait que le monde se prépare à quelque grand effort (1). Christophe Colomb découvre l'Amérique (1492) ; Vasco de Gama, la route des Indes (1498) ; Cortez et Pizarre explorent et soumettent d'immenses régions du nouveau monde ; Magellan cherche les terres australes ; Drake fait le tour du monde : l'homme prend possession du globe. De grands bouleversements politiques et religieux ébranlent l'Europe. En même temps, l'esprit de découverte s'empare de toutes les nations et se manifeste dans tous les domaines (2).

tinue, mais chacune selon son genre » (lettre à Beeckman, Breda, 26 mars 1619, X, 156-157. Cf. une lettre d'Amsterdam, 29 avril 1619, X, 164, et un fragment de Beeckman, X, 63). Dans une lettre à Mersenne, du 20 novembre 1629 (I, 80-82), Descartes définit les conditions dans lesquelles pourrait être enseignée une *langue universelle*, et ce « en établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres ». Une telle langue est possible, ajoute Descartes : « mais n'espérez pas de la voir jamais en usage ; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans ».

(1) Voir à ce sujet de justes remarques, qui ont le seul tort d'être exprimées en un style emphatique, dans l'*Éloge de Descartes*, par THOMAS (1765), reproduit en tête de l'édition Cousin, 1824, t. Ier. Cf. aussi MILLET, *Histoire de Descartes avant* 1637, Paris, 1867, ch. Ier.

(2) Pour tout ce qui suit, voir le beau livre de COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1872, t. Ier. On pourra le compléter par l'ouvrage de MACH sur la *Mécanique*, et par ceux de DUHEM, sur *l'Évolution de la mécanique*, *les Origines de la statique*, *Léonard de Vinci*, *le Système*

L'algèbre, qui, grâce aux Arabes, s'était constituée dès le moyen âge en tant qu'art, technique ou règle combinatoire, devient une science autonome et une langue d'une application générale, avec les algébristes italiens, Tartaglia et Cardan, et surtout avec François Viète (1540-1603), le fondateur de cette « algèbre spécieuse » qui fait choix de signes littéraux pour désigner les *espèces*, alors que l'algèbre *cossique* ne considérait que des *choses* ou valeurs numériquement déterminées (1). L'algèbre apparaît dès lors comme une langue bien faite, dont les signes représentent des quantités d'une part, des opérations de l'autre. Puis la langue bien faite, à son tour, avec Viète et Neper (1614), devient créatrice ou plutôt révélatrice de nouvelles quantités ou de nouvelles fonctions opératoires (trigonométrie, logarithmes).

En astronomie s'opère une révolution d'une portée scientifique et philosophique incalculable : Copernic,

du monde (histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic), Paris, Hermann.

(1) Il convient de noter à ce sujet, contre ceux qui ont accusé Descartes d'avoir simplement démarqué Viète, que Descartes, suivant ses propres expressions (1639, II, 524), « ne se souvenait pas même d'avoir jamais vu seulement la couverture de Viète pendant qu'il avait été en France », et qu'au surplus Descartes a l'avantage sur Viète : 1° d'avoir introduit une notation plus précise et plus commode, qui a prévalu ; 2° d'avoir établi, entre l'analyse et la géométrie, une conjonction que Viète avait seulement aperçue ; 3° d'avoir constitué une théorie systématique et complète des équations, dont on ne trouve dans Viète que des « pièces détachées » ou des exemples particuliers (XII, 211-219). Viète, écrit un bon juge, « considère encore la science des nombres et celle des grandeurs comme ayant des règles parallèles, mais distinctes. C'est à Descartes que revient le mérite d'avoir affirmé sans restriction l'identité du calcul numérique et du calcul géométrique » (Pierre Boutroux, *les Principes de l'analyse mathématique*, Paris, Hermann, 1914, p. 122).

reprenant après le cardinal de Cuse la théorie d'Aristarque de Samos, établit scientifiquement, dans son traité des *Révolutions célestes* (1543), l'hypothèse du mouvement de la terre, comme l'explication la plus simple des apparences sensibles. Après lui, Tycho-Brahé, tout en revenant à la thèse de Ptolémée, dresse des tables astronomiques précieuses, perfectionne la théorie des planètes, détermine l'emplacement d'un grand nombre d'étoiles fixes et la région des comètes. Enfin Kepler établit que les orbites planétaires sont elliptiques et il formule, de 1609 à 1618, les trois lois que Newton synthétisera plus tard dans la loi unique de la gravitation (1).

Les instruments avaient été singulièrement perfectionnés, grâce surtout aux progrès de l'industrie du verre, progrès auxquels sont intimement liés ceux des sciences d'observation. Les verres convexes et concaves, inventés par hasard au treizième siècle et assemblés par hasard au début du dix-septième, forment le premier télescope (2). Galilée, ayant reçu de Hollande, en 1609, les verres grossissants, construit sa lunette astronomique, et, après avoir appliqué son génie à l'étude des phénomènes terrestres, il se met à explorer le ciel.

Galilée n'est pas un isolé. Avant lui, ou autour

(1) Descartes examine les théories de Copernic et de Tycho dans ses *Principes*, III, 17-19, 38-41. Il ne cite Képler que pour l'optique, où il le reconnaît comme son « premier maître » (lettre du 31 mars 1638, II, 86).

(2) Voir le témoignage de Descartes touchant l'invention des lunettes par Jacques Metius d'Alcmar, en 1608 (*Dioptrique*, discours premier, VI, 82. Cf. XII, 185 et suiv.).

de lui, toute une équipe de savants, observateurs et expérimentateurs, animés d'une ardente et universelle curiosité, scrute et décrit « les œuvres excellentes et merveilleuses de Dieu », et donne un soudain essor à toutes les sciences naturelles : Bernard Palissy en géologie et en paléontologie, Gesner dans l'étude comparative des animaux et des langues, Cesalpini en botanique, Ambroise Paré et Vésale en chirurgie et en anatomie, substituent à la routine les méthodes d'observation et de classification des modernes. Gilbert étudie les aimants, le phénomène des marées. En même temps que Galilée crée la dynamique, Stevin, par l'étude des lois mécaniques du plan incliné (1605), crée la statique ou science des conditions de l'équilibre, démontre l'impossibilité du mouvement perpétuel et formule la loi de conservation du travail (1).

Mais tous ces noms s'effacent devant le nom de Galilée. Fidèle aux méthodes qu'avaient appliquées à l'étude de la nature ses grands compatriotes et notamment Léonard de Vinci, dont les vues géniales sur la mécanique, « le fruit mathématique », devancent les découvertes des modernes, Galilée ne se contente pas de déterminer les satellites de Jupiter, d'observer les taches du soleil, d'étudier les phases de Vénus, et d'y montrer la preuve du mouvement de la terre ; il sait encore, et c'est là son principal titre de gloire, discerner dans l'apparence familière de la chute

(1) Descartes lut, en 1638, la *Statique* de Stevin (II, 247) ; mais il ne paraît pas en avoir fait plus grand cas que des écrits de Galilée et de Roberval sur la mécanique. Il cite les études de Gilbert sur les aimants (*Regula XIII*, X, 431).

d'une pierre ou du balancement d'un lustre la cause profonde que tous cherchaient et que nul n'avait su y découvrir avant lui. Du même coup, il ruine la physique aristotélicienne, qui était une physique spéculative dans ses méthodes et qualitative dans ses formules, et il instaure la physique moderne, qui est une physique *expérimentale* et une physique *mathématique*. Moins généralisateur que Descartes, mais traducteur plus génial de la réalité physique, Galilée, à l'aide d'un simple plan incliné et d'une horloge à eau, donne le premier modèle d'une expérimentation bien conduite et démonstrative, et le premier il dégage la notion capitale d'expérience, que Pascal devait saisir dans toute son ampleur et définir dans toute sa rigoureuse précision. Convaincu, d'autre part, « que l'univers est un livre écrit dans une langue mathématique et que sans cet intermédiaire il est impossible d'en comprendre humainement un seul mot », il s'attache à dégager les lois mathématiques du mouvement et il démontre, sur un cas particulier, la possibilité de réduire l'apparente complication des phénomènes à des relations quantitatives, tout à la fois exactes et numériquement précises. A ce titre, Galilée doit être considéré comme le précurseur direct de la science cartésienne.

Il est un autre nom qui ne le cède guère à celui de Galilée, une découverte dont l'importance égale presque la sienne. La circulation du sang, pressentie par l'Espagnol Servet, est prouvée par l'Anglais Harvey, de 1618 à 1628 (*De motu cordis*) : découverte capitale, qui, sur un exemple tout proche de nous et par des preuves d'une saisissante simplicité,

démontre la toute-puissance des méthodes nouvelles d'observation et surprend, dans l'organisation même de la vie, le mécanisme naturel qu'on avait vu à l'œuvre dans l'univers physique. Or, ce mécanisme, avec tous les ressorts et les pièces dont il est composé, tuyaux, soufflets, soupapes, écluses, leviers, poulies, apparaît de tous points identique à celui qu'utilise l'homme pour la construction de ses machines : ainsi, dans cet accord ou dans cette convergence, se manifeste un *ordre* profond, supérieur à l'homme, à l'organisation de la vie, à la nature elle-même ; et cet ordre, résultat non moins significatif, se révèle comme un *ordre mécanique*, lequel, d'ailleurs, n'exclut point mais implique au contraire une appropriation de moyens à fin (1).

Toutes ces découvertes qui, longuement préparées et mûries par des siècles de méditation, avaient été toutes cueillies en l'espace d'une ou deux générations, avaient causé un ébranlement formidable dans l'intelligence humaine. Mais celle-ci n'avait pas eu le temps de les assimiler, ni de les réunir et de les synthétiser en un corps de doctrines. Sans doute, dans

(1) Harvey observe que les vaisseaux sanguins ont leurs soupapes, ou valvules, tournées en différents sens, suivant qu'il s'agit de canaux artériels ou de canaux veineux ; et il conclut de l'*organe* à la *fonction*, du moyen à la fin, par une application singulièrement précise et remarquable du principe de finalité. Sur les rapports de Descartes et de Harvey entre eux et avec les théories médicales du temps, notamment avec celles des commentateurs de Coïmbre, qui mettaient le mouvement du cœur en relation avec la respiration, voir une étude de Gilson, dans la *Revue philosophique* (novembre 1920, janvier 1921). Descartes est avec Harvey en ce qui concerne la circulation du sang ; mais il s'en sépare touchant le mouvement du cœur, qu'il explique, comme ses maîtres scolastiques, par la chaleur cardiaque (*Passions*, art. 7, 8 et 9. Cf. une lettre de 1632, I, 263 ; *Discours*, 5e part., VI, 50 ; *Description du corps humain*, 1648, XI, 239-245).

ses grands ouvrages, *Of the Proficience and Advancement of Learning* (1604), *Novum Organum* (1620), *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), François Bacon avait fait le dénombrement de nos connaissances et formulé les règles de l'instauration et de l'interprétation de l'expérience, en même temps qu'il avait proclamé le progrès indéfini des sciences par la soumission à la nature (1). Mais Bacon s'égare encore dans les arcanes de l'expérience et de l'induction : il n'en discerne pas le *fondement rationnel* et il ne nous donne pas une *méthode sûre* qui permette de faire le départ entre la vérité et l'erreur.

C'est, au contraire, ce à quoi va s'attacher Descartes, avec une vue parfaitement nette et du résultat à atteindre et de la voie à suivre pour l'atteindre. Par là, son rôle dans le développement de l'esprit humain, aussi bien que celui de Galilée (2), et plus encore peut-être, fut un rôle décisif, dont il serait difficile d'exagérer l'importance. Descartes fut vraiment le créateur ou, si l'on veut, l'ordonnateur que le monde attendait. S'il lui avait donné un autre principe d'unification systématique, qui ose-

(1) Descartes connaît Bacon, qu'il dénomme « Verulamius », et il approuve hautement sa méthode (I, 251. Cf. I, 195). Mais il n'attribue, malgré tout, à ces recueils généraux d'expériences et à cette histoire des phénomènes qu'une place subordonnée dans la science, dont l'idéal, comme il le dit lui-même (I, 250), est d'arriver à connaître les choses *a priori*, par la connaissance de l'*ordre naturel* qui les régit (sur Descartes et Bacon, cf. un article de A. LALANDE, *Revue de métaphysique*, 1911, p. 296 ; MILHAUD, *Descartes savant*, ch. X).

(2) A côté de Galilée, il faudrait placer Pascal, qui a, sur Galilée, l'avantage d'être un philosophe. Or, lorsqu'on examine les découvertes scientifiques qui ont fait date dans l'humanité, on s'aperçoit qu'elles procèdent toutes d'une philosophie, ou, pour mieux dire, d'une vue métaphysique sur les choses. C'est le cas de Descartes comme de Pascal.

rait dire que toute notre science n'eût pas été changée?

***

Cependant, chose surprenante de la part de l'homme qui devait fournir à la science moderne ses principes, sa méthode et ses cadres, Descartes sentant que la vie est courte et qu'elle ne suffirait pas à débrouiller l'inextricable écheveau des apparences sensibles (1), manifeste une superbe indifférence pour le détail des découvertes de ses contemporains. A peine connaît-il Galilée ; s'il retient l'idée de sa lunette, il rejette la loi de la chute des corps, comme trop peu claire et supposant le vide qui, d'après lui, ne saurait exister dans la nature (II, 385). C'est que l'étude minutieuse et approfondie de toutes ces expériences risquerait de le détourner de son grand dessein, et plus encore de lui en troubler la vue, alors qu'un simple coup de sonde suffit à lui faire connaître ce qu'il veut connaître de la nature, et que quelques succès dans l'application de ses théories suffisent à lui en garantir le succès nécessaire et métaphysique. Il se contente donc, grâce à Mersenne, de se tenir au courant des vues scientifiques nouvelles, de recueillir les résultats qui intéressent son dessein, d'éprouver ses propres idées au contact des autres : un don de divination merveilleux, et qui, d'ailleurs, ne va pas sans dangers, supplée au reste, et lui permet de pressentir la signi-

(1) Voir à ce sujet une intéressante étude de P. TANNERY sur « Descartes physicien » dans la *Revue de métaphysique*, 1896, p. 479.

fication et la portée de ce qui se fait ou se prépare autour de lui.

Descartes n'est pas un curieux : c'est un méditatif. Sa pensée, au lieu de s'étendre, se concentre. Qu'il s'occupe de mathématiques ou de physique, il le fait toujours en philosophe, c'est-à-dire qu'il subordonne toutes ses recherches à une vue d'ensemble et vise à retrouver toujours, derrière les théories mathématiques comme derrière les phénomènes physiques, le principe unique qui régit les unes et les autres. Sa mathématique et sa physique tout entières s'inspirent de ce dessein ; pour l'avoir conçu et exécuté, Descartes n'a été sans doute ni moins bon mathématicien, ni moins bon physicien : et il a renouvelé ainsi l'une et l'autre de ces sciences.

Que tel ait bien été le dessein de Descartes et comme le ressort de son activité scientifique, c'est là ce qu'indique d'une manière lumineuse l'une des quatre épitaphes composées par son ami Chanut, confident de ses pensées (XII, 590) :

Et in otiis hybernis Naturæ mysteria componens cum legibus || Matheseos, || Utriusque arcana eadem clavi reserari posse || Ausus est sperare.

« Et durant ses quartiers d'hiver, confrontant les mystères de la nature avec les lois de la mathématique, il conçut l'audacieux espoir d'ouvrir avec la même clef les secrets de l'une et de l'autre. »

Nous savons comment cette idée se formula en lui, après la révélation qu'il eut de la vraie science dans la nuit du 10 novembre 1619. Il nous dit lui-même que, dans l'entretien avec ses pensées qui

suivit cette révélation, l'une des premières fut qu'il s'avisa de considérer « que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé », parce que toutes choses y tendent « à même fin » (*Discours*, 2e part., VI, 11-12). C'est dire que la science idéale est une, comme l'intelligence est une ; et la raison en est, écrit-il vers 1628 dans les *Regulæ*, « que toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire » (*Regula I*, X, 360).

Scientiæ omnes nihil aliud sunt quam humana sapientia, quæ semper una et eadem manet. Ce texte exprime la conviction profonde de Descartes, celle qui, dès l'origine, guida toutes les démarches de son esprit : *la science est une.* Or, comment mettre en évidence cette unité de la science? Comment « réformer le corps des sciences » de manière à en manifester l'ordre caché? Il faut procéder ici comme procèdent les mathématiciens, puisque « entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes ». Et en effet, observe Descartes, « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus

difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre » (*Discours*, 2e part., VI, 19).

Notons-le bien : quoi qu'on ait pu croire, le projet de Descartes n'est pas de réduire toutes les sciences à la mathématique, ni même, à proprement parler, de constituer une « mathématique universelle », mais bien plutôt d'observer l'ordre, dans tous les domaines, *en même façon* que le mathématicien observe l'ordre dans son domaine propre. Ainsi, à l'intérieur de chaque science comme entre les différentes sciences elles-mêmes, toutes choses doivent s'enchaîner suivant un ordre analogue à celui qui, par exemple, dans une progression arithmétique ou géométrique, dispose tous les éléments en une série continue, susceptible d'être embrassée dans une intuition simple (1).

Telle est précisément la forme sous laquelle Descartes conçoit cette discipline universelle (2) qu'il

(1) Voir un curieux texte des *Cogitationes privatæ* de 1619 : « Larvatæ nunc scientiæ sunt : quæ, larvis sublatis, pulcherrimæ apparerent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum » (X, 215). Cf. *Regula VI*, X, 384, où Descartes précise sa pensée en parlant, l. 28, de « proportion continue ». Et la fin de la *Géométrie*, VI, 485, l. 20.

(2) C'est ainsi que je traduis l'expression *mathesis universalis*, puisque, suivant la remarque même de Descartes (X, 377), « Ma-

projette d'établir. Ses pensées l'ayant ramené des sciences particulières, telles que l'arithmétique et la géométrie, à la considération générale de la *Mathesis*, il reconnut, nous dit-il (*Regula IV*, X, 377-378), « qu'on doit rapporter à cette discipline toutes les choses, et celles-là seulement où l'on examine l'ordre et la mesure, quel que soit d'ailleurs l'objet où l'on cherche une telle mesure, qu'il s'agisse des nombres, des figures, des astres, des sons ou de toute autre chose ; et qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, sans application à aucune matière spéciale ; et qu'enfin cette science est désignée sous le nom déjà courant de *Mathesis universalis*, parce qu'elle contient tout ce pour quoi les autres sciences sont appelées parties de la mathématique ». En d'autres termes, *il existe une science qui considère les rapports ou proportions des grandeurs en eux-mêmes, indépendamment des objets auxquels ils s'appliquent. De cette science universelle toutes les autres sciences (physiques) ne sont que des parties : et cela parce que toutes choses se ramènent aux proportions, ou à la mesure, et, d'un mot, parce que tout est mesurable* (1).

theseos nomen idem tantum sonat quod disciplina ». Au reste, le terme important dans cette expression n'est pas *mathesis*, mais *universalis*.

(1) A la suite du texte du *Discours* que nous avons précédemment cité (2e part., VI, 19), Descartes écrit : « Mais je n'eus pas dessein, pour cela, de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières, qu'on nomme communément mathématiques ; et voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général, et sans les supposer

C'est cette science qu'il s'agit d'établir : car, si tout le monde en connaît le nom et en conçoit l'objet, la plupart la délaissent comme trop facile, pour s'adonner péniblement aux disciplines qui en dépendent ; et nul ne se met en peine de l'étudier en elle-même (X, 378). Pourtant, en toutes choses, ce sont les principes qui importent ; mais c'est aussi ce qu'on connaît le moins.

Or, pour établir cette science, et pour lui permettre de remplir le rôle qui lui est assigné, il faut la mettre en possession d'une *méthode* sûre, par laquelle l'esprit puisse s'élever à la conception claire et distincte de son objet ; et il faut la doter d'abord d'un *langage* qui soit composé de signes aussi courts et aussi simples que possible. Ce langage, c'est l'*algèbre*. De cet « art confus et obscur » (*Discours*, 2e part., VI, 18), Descartes va faire un art parfaitement clair et intelligible, d'une part en désignant les puissances par des chiffres et, d'autre part, en désignant par des lettres (a, b, c..., x, y, z) les quantités, connues

que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée ; même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient. » Dans les *Regulæ VI* et *XVIII*, et au début de sa *Géométrie*, Descartes montre comment toutes les opérations mathématiques se ramènent à un calcul de proportions : par exemple, étant données deux grandeurs (lignes ou nombres), en trouver une quatrième qui soit à l'une de ces deux comme l'autre est à l'unité (c'est la multiplication) ou comme l'unité est à l'autre (c'est la division). — Dans une curieuse lettre de novembre 1643 à Élisabeth (IV, 38), Descartes établit que toutes les questions de géométrie peuvent être résolues à l'aide de deux théorèmes : celui de la proportionnalité des côtés des triangles semblables et celui du carré de l'hypoténuse dans les triangles rectangles. Et, après en avoir fait l'application au problème des trois cercles, il ajoute (p. 42) : ce sont là « les clefs de mon algèbre ».

et inconnues, entre lesquelles s'établissent les équations, en sorte que les quantités sur lesquelles on opère demeurent toujours distinctes et que les facteurs du produit apparaissent dans le produit lui-même (*Regula XVI*, X, 455 ; *Géométrie*, *I*, VI, 372). Quant à la méthode qu'il faut suivre pour l'établissement progressif de cette science, elle tient tout entière dans un précepte fondamental, qui est qu'en toutes choses l'esprit doit procéder par ordre, en allant du simple au complexe (*Regula IV*, 378-379).

Conformément à ce principe d'ordre, Descartes va maintenant appliquer l'instrument dont il dispose à tous les objets auxquels il peut convenir, en commençant par les plus simples et les plus aisés à connaître, c'est-à-dire par les lignes qui constituent les figures de la *géométrie*. C'est qu'en effet il existe entre les nombres et les figures une corrélation très étroite, qui explique, suivant l'expression de Florimond de Beaune, « la relation et la convenance mutuelles de l'arithmétique et de la géométrie » (1). Cette corrélation, ses prédécesseurs l'avaient entrevue dans des cas particuliers, mais Descartes la découvre comme un principe absolu, et, ce que nul n'avait fait avant lui, il la rattache aux conditions générales de la pensée humaine. Il part de cette remarque essentielle que, pour bien connaître son objet, le mathématicien doit faire

(1) *Geometria*, éd. de Leyde, 1649, p. 140. Au sujet des *Notes* de Florimond de Beaune *sur la « Géométrie » de Descartes*, et de la fidélité de son interprétation, cf. une lettre de Descartes du 26 février 1639 (II, 510).

usage, tout à la fois, de l'*imagination* et de l'*entendement* (1). L'entendement seul, sans doute, est capable de percevoir la vérité, immuable et éternelle, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les autres vérités auxquelles elle est liée : or, en mathématiques, l'objet de l'entendement c'est la *quantité pure*. Mais l'entendement doit s'aider de l'imagination, parce qu'il est très utile pour l'esprit de considérer son objet en particulier, c'est-à-dire de se représenter la quantité ou la grandeur en général sous la forme la plus accessible à notre imagination : or, cette forme, c'est l'*étendue figurée*, ramenée à la dimension spatiale, ou longueur, selon laquelle toute chose est mesurable. Tel est le sens du texte capital du *Discours* (2e part., VI, 20), où, parlant des « proportions en général », Descartes écrit :

« Puis, ayant pris garde que, pour les connaître, j'aurais quelquefois besoin de les considérer cha-

(1) Voir à ce sujet les *Regulæ XII* (X, 411, 413), *XIV* (X, 440, l. 28 ; 442, l. 17 ; 447), *XVI* (X, 458). Il est à remarquer, au surplus, que dans les *Regulæ* Descartes attribue à l'imagination un rôle plus grand qu'il ne le fera plus tard. Ainsi que l'observe P. Boutroux (*l'Imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris, Alcan, 1900, p. 19), « si nous considérons l'ensemble de ses travaux scientifiques, nous voyons Descartes préoccupé principalement d'éliminer toute notion s'adressant à l'imagination » et de tout ramener aux notions analytiques conçues par l'entendement seul. D'ailleurs, il ne semble pas qu'à cette époque (1628) Descartes eût encore découvert, ou tout au moins conçu avec une parfaite clarté, sa géométrie analytique, c'est-à-dire le moyen d'exprimer généralement l'espace (notion imaginative) en termes de quantité pure (notion intellectuelle). L'occasion de la découverte fut le problème de Pappus que lui posa Golius à la fin de 1631 (témoignage de Leibniz, *Remarques sur l'abrégé de la vie de M. Descartes*, éd. Gehrardt, *Philosophische Schriften*, t. IV, p. 316. Cf. deux lettres de Descartes, I, 232, 278, et une note de P. Tannery, VI, 721. Milhaud, *Descartes savant*, ch. vi).

cune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens ; mais que, pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible ; et que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre. »

Cette science, qui réalise l'union intime de la géométrie et de l'algèbre, ou, plus précisément, car c'est en cela que consiste la première grande intuition de Descartes, qui représente l'*espace* par la *quantité*, c'est la *géométrie analytique*. Sa découverte (1637) marque une date capitale dans le développement scientifique de l'humanité. Elle créait un outil analytique pour l'étude de l'espace ; réciproquement, elle appuyait la science de la quantité sur l'intuition spatiale ; et plus encore, par l'adaptation qu'elle manifestait du continu spatial à la quantité foncièrement discontinue, elle révélait la puissance de l'analyse, et contenait en germe toutes les découvertes qui, par la suite, devaient lui permettre de couvrir le domaine entier de la quantité, ou de la grandeur mesurable (1) : prodigieuse découverte que

(1) Cf. un très intéressant texte des *Regulæ* sur la possibilité de réduire, à l'aide d'une unité auxiliaire, les grandeurs continues, *magnitudines continuas*, à la forme des grandeurs numériques dis-

nous ne savons plus, aujourd'hui, admirer comme elle le mérite, parce qu'elle nous est devenue familière, et que, grâce à elle, l'espace a été, en quelque manière, annexé à la mathématique, en sorte que le problème du rapport de la mathématique à la physique se pose désormais au delà de l'espace. Mais Descartes a mieux vu la frontière des deux domaines ; il a posé plus exactement le problème, au point même où il se pose, c'est-à-dire au contact de la quantité pure et de l'espace. Et, puisque cette application réussit, Descartes, par une intuition géniale, voit et affirme l'existence d'une *physique mathématique :* il proclame que l'univers physique tout entier, comme l'espace auquel il se réduit, relève de la mesure et du nombre. « Car j'avoue franchement ici que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la quantité et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations... Et, pour ce qu'on peut rendre raison, en cette sorte, de tous les phénomènes de la nature..., je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en la physique » (*Principes*, II, 64).

Aussi bien Descartes ne s'arrête-t-il pas à cette première conquête. La géométrie analytique n'est pour lui qu'un degré, voire même un simple exercice

continues, *ad multitudinem*, après quoi celles-ci peuvent être rangées dans un tel ordre que la mesure ne dépende plus que de l'inspection de l'ordre (*Regula XIV*, X, 451-452). Sur les développements de la méthode analytique de Descartes dans le domaine mathématique, voir TANNERY, *Notions de mathématiques*, Paris, Delagrave, p. 342 ; RENOUVIER, *Manuel de philosophie moderne*, 1842, IV, 5.

dans la pratique de cette méthode qui doit lui permettre d'acquérir une science singulièrement plus haute (cf. *Regula XIV*, X, 442). Après l'avoir inventée, il laisse à d'autres le soin et le plaisir d'en user pour résoudre les difficultés mathématiques (VI, 485), convaincu, dit-il, « que nos neveux ne trouveront jamais rien en cette matière que je ne pusse avoir trouvé aussi bien qu'eux, si j'eusse voulu prendre la peine de le chercher » (à Mersenne, fin 1637, I, 480). Pour lui, il se préoccupe d'étendre sa méthode analytique à des questions plus profondes (cf. *Regula IV*, X, 379), c'est-à-dire à la physique, qui pénètre plus profondément au cœur de la réalité. Descartes ne se contente pas, comme Galilée, de chercher « les raisons de quelques effets particuliers » ; car il estime qu'on « bâtit sans fondement » tant qu'on n'a point « considéré les premières causes de la nature », et qu'on ne s'est pas élevé jusqu'à Dieu (à Mersenne, 11 octobre 1638, II, 380). Il vise à obtenir une représentation absolument simple et générale de l'univers, à l'aide des seules notions d'*espace* et de *mouvement*, toutes deux admettant une traduction dans le langage de la quantité. Aussi voyons-nous Descartes, dans la *Dioptrique*, dans les *Météores*, dans le *Traité du monde*, dans ses *Principes de philosophie*, qui s'efforce de donner une expression numérique de toutes les lois naturelles déduites des causes premières, par une extension progressive de sa méthode analytique aux problèmes d'optique, de mécanique, de physique, de biologie, extension qui, lorsqu'elle sera achevée, nous permettra non seulement de *calculer* et d'*expliquer*, mais encore de

diriger les effets, et qui nous rendra « comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours*, 6e part., VI 62, 76).

Par là se complète et s'achève le rêve d'une *science universelle de la quantité pure*, science unique, non pas seulement dans sa texture interne, mais encore dans son application à l'univers physique.

***

Je ne puis songer à entrer dans le détail de cette œuvre immense, ni à retracer les étapes de ce grand effort. Toutefois, avant d'en juger la valeur, arrêtons-nous, pour les examiner de plus près, aux deux points essentiels :

1° Progrès de la mathématique par la création de la *géométrie analytique;*

2° Progrès de la physique par l'application systématique de l'analyse mathématique à la traduction des phénomènes physiques, ou développement de la *physique mathématique.*

I

Que signifie d'abord cette expression : *géométrie analytique?* Descartes l'a expliqué fort clairement, en marquant que sa principale innovation en géométrie a été de substituer à la méthode synthétique des anciens, qui raisonnait directement sur les lignes composant les figures, une méthode analytique, qu'on pourrait formuler ainsi : *rattacher constamment*

les effets à leurs causes et remplacer, comme les objets par leur principe simple et absolu, les lignes par des rapports métriques, c'est-à-dire par les rapports de grandeurs dont elles dépendent et qui rendent compte de leur position, et cela en éliminant des données du problème les circonstances particulières, tenant à la configuration des lignes, à la distinction des connues et des inconnues (1). Ainsi « l'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée et fait voir comment les effets dépendent des causes » (*Réponse aux 2es objections*, IX, 121).

Appliquée à la solution des problèmes de géométrie, tels que le problème de Pappus, l'analyse intégrale permet de faire correspondre à chacun des éléments linéaires un chiffre, de façon à obtenir une équation algébrique. « Ainsi, voulant résoudre quelque problème, on doit d'abord le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé

(1) Voir à ce sujet *Regula VI* (X, 381, l. 21, et 382, l. 28). Cf. Brunschvicg, *Étapes*, p. 117, et Hannequin, « la Méthode de Descartes » dans *Études d'histoire des sciences*, Paris, Alcan, 1908, t. Ier, p. 220 et suiv. Les lignes, qui sont pour l'imagination les éléments, ou l'*absolu*, sont en réalité du *relatif*, et doivent être considérées comme les effets des relations métriques, qui sont le véritable absolu. « Inter mensurabilia, extensio est quid absolutum, sed inter extensiones longitudo » (X, 382-383).

moyen d'exprimer une même quantité en deux façons : ce qui se nomme une équation, car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre. Et on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues » (*Géométrie*, *I*, VI, 372) (1).

L'essentiel de la méthode nouvelle, nous l'avons vu, c'est la représentation de l'espace par la quantité, c'est la traduction des faits géométriques en équations algébriques. Or, cette traduction est obtenue de la manière la plus simple et la plus immédiate, par l'emploi des *coordonnées rectangulaires* ou *coordonnées cartésiennes*, qui permettent de soumettre l'objet à l'analyse, en le « comprenant » avec les autres objets auxquels il est lié, et, plus précisément, en le rapportant à des axes.

Chacun sait aujourd'hui en quoi consistent ces coordonnées, dont l'emploi est devenu absolument courant pour la représentation graphique de la variation de deux grandeurs, dont l'une dépend de l'autre, ou, comme on dit aujourd'hui, est *fonction* de l'autre. Le procédé consiste à représenter les états successifs d'une grandeur par des longueurs (abscisses) portées, à partir d'un point d'origine, sur une droite horizontale, puis à élever, à leurs extrémités variables, des verticales (ordonnées) dont la longueur soit proportionnelle à la valeur corres-

(1) Dans une étude sur « la Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode » (*Revue de métaphysique*, 1896, p. 395), M. Gibson signale la similitude de ces expressions avec l'énoncé de la *Règle XIX* (X, 468), qui, d'ailleurs, ne fait encore mention que de « grandeurs », sans distinguer l'expression algébrique et l'expression géométrique de la grandeur.

pondante de l'autre grandeur : le tracé de la courbe qui joint les extrémités de toutes ces verticales offre la représentation graphique de la liaison qui existe entre les deux grandeurs variables, et met en évidence l'allure générale de la variation avec les accidents de détail (1).

Ainsi, les graphiques des chemins de fer donnent sous une forme très claire le tableau de la marche des trains sur une ligne. On porte sur l'axe des x les temps, comptés à partir de minuit, et sur l'axe des y les espaces avec les stations, depuis la station de départ. La marche d'un escargot serait représentée par une courbe qui ne s'écarterait que fort peu de l'axe des x; le mouvement de la lumière, par une courbe qui se confondrait presque absolument avec l'axe des y. La marche régulière du train sera figurée par une ligne telle que l'ordonnée d'un quelconque de ces points représente, à l'échelle convenue, sa distance du point O, et l'abscisse l'heure à laquelle il s'y trouve.

Ce procédé est susceptible d'une foule d'applications : il permet de représenter, d'une manière à la fois très rigoureuse et qui parle aux yeux, les variations de la pression barométrique, les oscillations du cours de la bourse ou du prix des denrées, les variations de la mortalité selon les âges, etc. Ainsi encore, pour relever les variations de poids d'un enfant et voir s'il se comporte normalement, au lieu

(1) J'emprunte cette définition, presque mot pour mot, à Cournot, *Considérations*, p. 265-266. Sur la manière dont Descartes a dégagé et élucidé la notion essentielle de *fonction*, voir P. Boutroux, *Principes de l'analyse*, p. 506 et suiv.

de dresser une table notant les correspondances de deux chiffres, la date et le poids, on porte le premier sur la ligne des abscisses et le second en ordonnée ; puis l'on obtient une courbe qui représente les variations du poids de l'enfant et que l'on peut comparer avec la courbe des variations normales.

Mais de telles courbes ne sont encore que des *courbes empiriques :* elles racontent l'histoire d'un phénomène, elles n'en expriment pas la loi, parce qu'ici le phénomène dépend de causes trop complexes et multiples pour que nous puissions les discerner toutes dans leur nature, leurs relations et leurs effets (1). Il est des cas, au contraire, notamment en physique, où la liaison des deux grandeurs variables considérées, par exemple la pression et le volume, se traduit par une courbe régulière, ligne droite, parabole, etc., comportant une définition géométrique simple : dans ce cas on obtiendra une *formule* ou une *loi* analytique, qui exprimera la liaison entre la variation des deux grandeurs et qui nous permettra d'en découvrir la raison ou l'explication physique. Ainsi, le procédé qui, à première vue, pouvait n'apparaître que comme un artifice commode, se manifeste à l'usage comme un moyen très efficace de mettre en évidence l'ordre profond qui régit l'univers.

Cette merveilleuse découverte qui tient si profondément à la nature des choses, et dont la fécondité devait être inépuisable, est bien l'œuvre de Descartes. Mais il ne faudrait pas croire qu'il ait créé

(1) TANNERY, *Notions de mathématiques*, p. 190.

de toutes pièces la science nouvelle : on peut dire au contraire que tous les matériaux en étaient prêts avant lui. L'analyse géométrique avait été constituée par Apollonius, à propos de l'étude des sections coniques ; l'analyse algébrique avait été élaborée par Viète ; Fermat, dans son *Isagoge ad locos planos et solidos*, décrit avec une clarté parfaite l'établissement de l'équation d'un lieu. Il n'est pas jusqu'à l'emploi des coordonnées rectangulaires qui ne fût connu avant Descartes ; il avait été introduit au quatorzième siècle par un très grand savant de l'Université de Paris, Nicolas Oresme, sous le nom de *longitudes* (abscisses) et de *latitudes* (ordonnées), et il se trouvait couramment enseigné au moyen âge (1).

L'œuvre propre de Descartes a été d'aborder la question par son aspect général et, si l'on peut dire, métaphysique, expression d'une vue d'ensemble sur la science et sur l'intelligence humaine, grâce à laquelle il perçoit la corrélation de toutes les disciplines spéciales et les fait toutes concourir à une même fin. Ses prédécesseurs, les Apollonius, les Oresme, les Fermat, avaient donné avant lui des exemples de l'application de cette méthode : mais ces exemples, chez eux, demeuraient à l'état de procédés, par suite du manque de conception générale

(1) Voir à ce sujet BRUNSCHVICG. *Etapes*, p. 100 et suiv., et l'étude de MILHAUD sur « Descartes et la géométrie analytique », dans les *Nouvelles Etudes*, p. 155 (mais cet auteur donne trop aux anciens en leur attribuant l'invention de Descartes). En ce qui concerne plus particulièrement Fermat, voir l'édition de ses *Œuvres*, par TANNERY et HENRY, notamment t. Ier. 1891. p. 92 ; et, pour ses rapports avec Descartes, diverses lettres de Descartes à Mersenne de 1638, I, 482, 503, et MILHAUD, *Descartes savant*, ch. VIII.

et de coordination rationnelle, ce qui, par exemple, contraignait les analystes grecs à établir « un théorème distinct pour chaque cas particulier » (1). Descartes, lui, dépasse d'un seul bond les anciens et Fermat lui-même : il voit *pourquoi* les procédés de calcul réussissent dans les cas particuliers, et ce *pourquoi* c'est la reconnaissance d'une grande méthode, simple et générale, applicable à tous les cas, indépendamment de la nature du cas considéré. Avant lui, l'étude des relations métriques n'était qu'une partie de la géométrie. Descartes voit que toute géométrie peut être métrique et qu'en devenant métrique elle devient analytique ; bien plus, il affirme qu'il n'y a de géométrie que métrique. Là est l'immense découverte, dont nous sommes loin, sans doute, d'avoir épuisé tout le contenu.

Ainsi se précise l'originalité de Descartes. Ce serait dénaturer son œuvre que d'y voir simplement la systématisation et comme la codification des découvertes antérieures. Sa géométrie analytique est, au sens plein du mot, une *création :* non, à vrai dire, une création *ex nihilo*, car il n'y a que Dieu qui puisse faire quelque chose de rien ; mais, avec du *moins* Descartes a fait du *plus :* derrière les phénomènes et les figures, il a su retrouver l'ordre, dont ils ne sont que les signes. Et c'est là, sans doute, le plus haut point auquel puisse atteindre le génie humain.

(1) Brunschvicg, p. 102.

II

Cette même intuition grandiose, ces mêmes qualités de simplification, de systématisation et d'ordre, caractéristiques de son génie, Descartes va maintenant les appliquer à la *physique*, dans laquelle il voit une simple promotion de la géométrie analytique. Elles vont lui permettre d'y faire des découvertes capitales ; mais ces découvertes sont étrangement mêlées d'erreurs qui paraissent aujourd'hui grossières. Deux exemples suffiront à illustrer ce double fait, si riche d'enseignement pour qui veut comprendre la portée véritable de notre science, la grandeur qu'elle tient de notre raison, et les échecs qui la frappent lorsqu'elle ne se fonde pas sur une connaissance toute soumise de la nature.

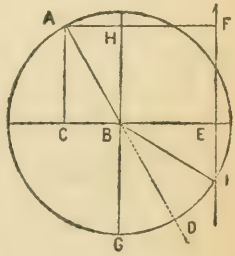
1. *La loi de la réfraction.* — C'est à l'optique que s'est d'abord attaqué Descartes et c'est là que va triompher sa méthode. Sur les raisons de sa préférence, il s'est très clairement expliqué au début de sa *Dioptrique*, dans le discours premier, de la lumière (VI, 81) : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel et le plus noble, il n'y a point de doute que les inventions qui servent à augmenter sa puissance ne soient des plus utiles qui puissent être. » Or, poursuit Descartes, parmi ces inventions il n'en est point de comparable à celles de ces « merveilleuses lunettes » qui nous ont découvert de nou-

veaux astres dans le ciel et de nouveaux objets sur la terre et qui, « portant notre vue beaucoup plus loin que n'avait coutume d'aller l'imagination de nos pères », nous ont ouvert la voie pour parvenir à une connaissance beaucoup plus parfaite de la nature. Mais, « à la honte de nos sciences, cette invention, si utile et si admirable, n'a premièrement été trouvée que par l'expérience et la fortune ». Descartes se propose d'en fournir une explication rationnelle, en déterminant mathématiquement les figures que les verres doivent avoir.

De cette explication, la pièce maîtresse est la *loi de la réfraction*, qu'il expose dans le discours second et qui établit la constance du rapport entre le sinus de l'angle d'incidence et le sinus de l'angle de réfraction.

Voici la démonstration qu'il en donne (VI, 96) :

Assimilons le mouvement de la lumière à celui d'une balle qui serait projetée de A en B, et qui en B rencontrerait une toile qu'elle rompt, mais en perdant la moitié de la composante normale de sa vitesse. Pour savoir quel est le chemin qu'elle va suivre, il suffit de considérer que, sa vitesse étant rédiute de moitié, elle parcourra une droite BI égale à AB, en deux fois plus de temps qu'elle n'a mis à parcourir AB : donc I se trouve quelque part sur une circonférence menée de B comme centre, avec AB comme rayon. D'autre part, la rencontre de la toile ne sau-



rait rien faire perdre à la balle de sa détermination horizontale vers la droite, en sorte que, pendant qu'elle parcourt la longueur BI en deux fois autant de temps qu'elle a mis pour parvenir de AC en HB, elle doit parcourir deux fois autant de chemin vers la droite et parvenir en quelque point de la verticale FI (telle que HF soit le double de AH), au même instant qu'elle arrive en quelque point de la circonférence : I se trouve donc déterminé par le point d'intersection de la circonférence et de la verticale (1). Ainsi la direction BI est obtenue par le rapport du sinus de l'angle d'incidence et du sinus de l'angle de réfraction, rapport égal à l'inverse de celui des composantes normales des vitesses dans les deux milieux :

$$\sin i = n \sin r.$$

En substituant cette loi simple et générale à la multiplicité indéfinie des faits concrets, Descartes réalise une admirable économie de la pensée (2) : dès lors, au lieu de noter les divers cas de réfraction de la lumière, il suffira d'observer la valeur de n, constante caractéristique de chaque milieu, pour pouvoir les reproduire et les prédire tous, avec exactitude et précision. En même temps qu'elle condense en un principe l'immense complication des phéno-

(1) Descartes observe d'ailleurs que, si la droite AB est trop oblique à la superficie pour que la ligne FE coupe la circonférence, la balle doit rebondir de B vers l'air libre, ainsi qu'on a parfois expérimenté dans les tirs d'artillerie (VI, 99). C'est ce que nous nommons maintenant la réflexion totale.

(2) Cf. MACH, *la Mécanique*, p. 453 ; DUHEM, *la Théorie physique*, Paris, Rivière, 1906, p. 28, 44.

mènes lumineux, la loi de Descartes range dans un ordre très clair les propriétés que présentent les verres diversement taillés et les instruments d'optique composés avec ces verres ; elle rend compte des phénomènes qui accompagnent la vision ; elle analyse les lois de l'arc-en-ciel. Descartes n'a pas manqué d'en tirer ces applications, qui intéressent au plus haut point son grand dessein : il suffit de lire à cet égard, dans la *Dioptrique* et dans les *Météores*, les deux admirables discours « des figures que doivent avoir les corps transparents pour détourner les rayons par réfraction en toutes les façons qui servent à la vue » (VI, 165) (1), et « de l'arc-en-ciel », discours où nous le voyons construire patiemment les tables donnant la mesure de l'angle de déviation du rayon tombé sur des fioles pleines d'eau et qui en sort après plusieurs réflexions (VI, 325).

Mais, ce qui demeure tout à fait mystérieux, c'est la manière dont Descartes a été conduit à la découverte de sa loi.

1° Il n'y a évidemment aucun lien entre la loi et la démonstration d'où Descartes prétend la déduire : démonstration étrange, qui contredit sa propre théorie

(1) Descartes y établit notamment par l'étude des coniques que la condition requise pour que tous les rayons convergent au foyer I d'une ellipse est que le rapport du grand axe DK à la distance des foyers HI représente précisément la valeur constante du rapport des sinus des angles d'incidence et de réfraction (VI, 68). Ceci nous laisse supposer la voie que suivit la pensée de Descartes dans la découverte de sa loi : une seule expérience, réalisée par Mydorge sur un verre hyperbolique, suffit à changer son intuition en certitude. Voir à ce sujet Milhaud, « Descartes et la loi des sinus », dans les *Nouvelles Études*, p. 177 et suiv., p. 192.

de la transmission instantanée de la lumière ; où se manifeste une grande confusion entre vitesse, mouvement, force, action ; dont le nœud même, à savoir la distinction de la vitesse et de la détermination horizontale et la constance de cette dernière, est passablement arbitraire ; et dont, enfin, la conclusion paraît même presque l'inverse de la réalité, puisque le rapport des sinus est en fait égal au rapport des vitesses de la lumière dans les deux milieux, tandis que, dans la théorie de Descartes, il serait l'inverse du rapport des composantes normales de la vitesse du projectile.

2° Descartes nous indique d'autre part qu'il n'a pas tiré sa loi de l'expérience : la seule expérience à laquelle il l'ait soumise, et cela après coup, a été la fabrication d'un verre dont Mydorge traça le modèle et qui fit converger les rayons du soleil à la distance qu'il avait prédite (lettre à Golius du 2 février 1632, I, 239).

3° Enfin, quoi qu'en aient dit ses adversaires, Vossius, Huyghens, Poggendorf, Leibniz, Descartes n'a pas été un plagiaire. Des recherches récentes (1) ont établi que Snellius, d'où Descartes aurait tiré sa loi, découvrit la formule de la réfraction peu avant sa mort (1626), à un moment où Descartes l'avait déjà obtenue, par une voie d'ailleurs toute différente. Il y eut donc découverte simultanée, comme dans le cas du calcul infinitésimal.

Mais alors, comment s'est faite la découverte de

(1) Notamment celles de KRAMER, Leipzig, 1882 ; de KORTEWEG, *Revue de métaphysique*, juillet 1896 ; de MILHAUD, *Nouvelles Etudes*, *loc. cit.*, et *Descartes savant*, p. 105.

Descartes? Il est probable que ses études sur les problèmes géométriques que posait la taille des verres, c'est-à-dire sur la théorie des coniques, suite naturelle des recherches de son maître en optique, Kepler, l'amenèrent à mettre en évidence les sinus, et à conclure intuitivement la relation constante de ces lignes dans les phénomènes de réfraction. Et c'est pourquoi il nous dit dans sa *Dioptrique* (VI, 83) : « Je crois qu'il suffira que je me serve de deux ou trois comparaisons, qui aident à la concevoir [la lumière] en la façon qui me semble la plus commode, pour expliquer toutes celles de ses propriétés que l'expérience nous fait connaître, et pour déduire ensuite toutes les autres qui ne peuvent pas si aisément être remarquées ; imitant en ceci les astronomes, qui, bien que leurs suppositions soient presque toutes fausses ou incertaines, toutefois à cause qu'elles se rapportent à diverses observations qu'ils ont faites, ne laissent pas d'en tirer plusieurs conséquences très vraies et très assurées. »

La même chose est arrivée à Pasteur, qui d'une hypothèse erronée a déduit une conséquence vraie (1). Nous touchons ici à la genèse mystérieuse de l'intuition chez l'homme de génie.

2. *Les lois du mouvement.* — Toutefois la méthode intuitive ne va pas sans dangers. Et la preuve en est que, si, sur un point, Descartes est tombé juste, ailleurs il se trompe manifestement et finit même par s'égarer dans une sorte de roman physique assez

(1) Voir VALLERY-RADOT, *la Vie de Pasteur*, Paris, Hachette, 1900, p. 44.

éloigné de la réalité. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un exemple (1), qu'il prétend déduire de l'immutabilité de Dieu la conservation de la quantité de mouvement dans l'univers, celle-ci étant définie par lui le produit de la quantité de matière (ou du volume, identique d'après lui à la masse) par la vitesse :

$$mv = C^{te} \qquad [1]$$

Or, en quoi, observe Leibniz (2), l'immutabilité de Dieu exige-t-elle plutôt la conservation de la quantité de mouvement que la conservation de l'énergie, par exemple? En réalité, la loi de Descartes n'est qu'une généralisation hâtive des conditions d'équilibre qu'il a observées dans le cas particulier de machines, comme le levier (3), où les poids, et par suite les masses, qui doivent s'équilibrer, sont en raison inverse des vitesses des points où elles sont appliquées. Leibniz n'aura pas de peine à démontrer (4), en s'appuyant sur les expériences de

(1) *Principes de la philosophie*, seconde partie, « Des principes des choses matérielles », § 24 et suiv., 36-40. — Pour ce qui suit, cf. MILHAUD, les « Lois du mouvement et la philosophie de Leibniz », dans les *Nouvelles Études*, p. 197 ; OSTWALD, *l'Énergie*, Flammarion, p. 46, et une note de TANNERY sur les règles du choc des corps d'après Descartes, IX, 327.

(2) *Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum*, II, 36 (éd. Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. IV, p. 370).

(3) Voir son *Explication des engins par l'aide desquels on peut, avec une petite force, lever un fardeau fort pesant* (I, 435). Cf. II, 228.

(4) *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, *Acta erudit. Lips.*, 1686. *Discours de métaphysique*, XVII (Gerhardt, IV, 442). Dans ce dernier texte, Leibniz établit très clairement où gît le vice du raisonnement de Descartes. Descartes a raisonné comme suit : *La force se conserve; or, la force est égale à la quantité de mouvement; donc, la quantité de mouvement se conserve.* C'est la mineure du raisonnement qui est inexacte, car la force est égale au produit de la

Galilée, que la loi de Descartes est contredite par les faits, et que ce qui se conserve, ce n'est pas le mouvement, mais la force vive ou le travail :

$$\frac{1}{2}\ mv^2 = C^{te} \qquad [2]$$

Est-ce à dire cependant, comme on le croit généralement, que la loi de Descartes soit fausse, et que Leibniz ait, absolument parlant, raison contre Descartes? Non. Nos lois ne sont ni vraies, ni fausses, mais approchées. La loi cartésienne, relative à la conservation de la quantité de mouvement d'un système sur lequel n'agit aucune force extérieure, contient deux choses : une intuition et une formule. L'*intuition* est merveilleuse et elle constitue, à elle seule, une immense découverte : à savoir qu'*il existe un invariant du monde physique.* Quel succès devait avoir cette conception, c'est ce que prouvent tous les développements ultérieurs de la science. Quant à la *formule* qu'en donne Descartes, tout inexacte qu'elle soit, elle s'applique néanmoins à certains cas théoriques, comme celui du choc instantané de deux billes sans dégagement de chaleur, ou celui du départ de l'obus (1). La formule de Leibniz, en substituant

masse par la hauteur, *c'est-à-dire par le carré de la vitesse.* Quant à la majeure du raisonnement de Descartes, elle n'est autre que le principe de la conservation de l'énergie, que nous admettons toujours ; et la correction apportée par Leibniz à l'énoncé de la mineure n'est pas, à proprement parler, la réfutation d'une erreur, mais bien plutôt une approximation nouvelle de la vérité. Ainsi se trouve réduite à de justes proportions l' « erreur mémorable » de Descartes ; elle est à peu près comparable à l'erreur de Christophe Colomb, qui croit atterrir aux Indes lorsqu'il atteint l'Amérique.

(1) Pour que la formule de Descartes pût s'appliquer rigoureusement aux cas considérés, la « quantité de mouvement » du système devrait, d'ailleurs, être entendue comme la somme *géométrique* des

au mouvement la force, en rétablissant dans la matière un principe dynamique que le mécanisme géométrique de Descartes en avait banni, nous présente de la réalité une expression plus approchée et surtout plus compréhensive. Mais elle n'est elle-même qu'approchée. Et les travaux des physiciens modernes nous ont amenés à y substituer successivement des formules de plus en plus compliquées et de plus en plus indéterminées (1) :

$$\frac{1}{2} mv^2 + U = C^{te} \qquad [3]$$

puis :

$$\frac{1}{2} mv^2 + U + Q = C^{te} \qquad [4]$$

pour observer enfin que cette dernière équation, vraie en quantité, est fausse en qualité, puisque

quantités de mouvement des parties : c'est ce que Leibniz dénomme la « quantité de progrès » du système (lettre à Bernouilli, 28 janvier 1696. *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances*, éd. Gerhardt, IV, 497. Lettre à L'Hospital, 15 janvier 1696, dans les *Œuvres mathématiques de Leibniz*, éd. Gerhardt, II, 309). Par exemple, si deux masses A et B égales à l'unité sont animées de vitesses directement *opposées*, de valeurs respectives 2 et 1, la quantité de progrès du système suivant la direction AB sera 2 — 1, et non 2 + 1. Il suit de là, contrairement à ce que prétend Descartes, — notamment dans sa manière d'expliquer l'action de l'âme sur le corps par un changement de direction, — que la *direction* ne saurait être altérée sans que la quantité de mouvement (c'est-à-dire de progrès) soit altérée, elle aussi ; et, pour que cette quantité se conserve, comme l'exige la loi, il faut admettre, dit Leibniz, qu'il y a harmonie entre tous les changements qui affectent un système (*Monadologie*, 80). Voir à ce sujet une note de H. Poincaré à l'édition de la *Monadologie*, par E. Boutroux, chez Delagrave.

(1) Dans les équations [3] et [4], U désigne l'énergie potentielle de position, Q la somme des énergies moléculaire, thermique, chimique, électrique. Il est d'ailleurs impossible de distinguer nettement les trois termes de l'équation [4]. Voir H. Poincaré, *la Science et l'hypothèse*, p. 152.

l'énergie, tout en se conservant, se dégrade sans cesse, que l'univers tend à un état final de nivellement des énergies utiles et que l'homme, en gaspillant ces énergies, en déboisant ses montagnes, hâte la mort de l'univers.

***

Nous voilà bien loin de la loi cartésienne de conservation du mouvement. Que faut-il donc penser du grand effort de Descartes pour plier tout l'univers physique aux lois de la mécanique? Que faut-il penser de son rêve d'une science universelle de la quantité pure?

La première démarche de cette science universelle est une réussite complète : la géométrie analytique demeure entière ; c'est là que triomphe la méthode intuitive et déductive de Descartes. Les applications qu'il en a faites à l'optique, science qui de son temps déjà se prêtait entre toutes à un traitement rigoureusement géométrique, subsistent pareillement. Mais là où il échoue, c'est lorsque, convaincu de la possibilité de réduire la physique tout entière à la quantité pure, étendue-mouvement, il explique hypothétiquement l'univers et tous les phénomènes à l'aide de mouvements tourbillonnaires, dont les pressions seraient transmises, suivant les lois qu'il a établies, par un fluide immense et incompressible, sans vide ni atomes (*Principes*, III, 46 et suiv.). « Je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématiques », proclame Descartes (*Principes*, II, 64). Tout le système

cartésien, tel qu'il est exposé dans les *Principes*, pourrait être résumé dans cette formule orgueilleuse qu'on lui prête : donnez-moi de l'étendue et du mouvement et je ferai le monde. L'étendue et le mouvement suffisent-ils à expliquer le monde? Descartes l'affirme et il se peut qu'il ait raison. Mais il a essayé, avec l'étendue et le mouvement, de refaire le monde : et il a échoué.

Cependant, il ne faut pas se presser de proclamer la faillite du cartésianisme en science. L'échec de la physique cartésienne est-il dû à un défaut dans l'intuition de son créateur? n'est-il pas dû plutôt à une défaillance inévitable dans l'exécution d'une pareille entreprise? Toute la question est là. Pour ma part, je dirais volontiers que le tort de Descartes n'est pas d'avoir cru et affirmé que le monde *peut* être expliqué par l'étendue et le mouvement, mais que son tort a été de vouloir, *lui-même* et *par ses seules forces*, refaire le monde, avec l'étendue et le mouvement. Expliquons brièvement ces deux points.

1° Dans le conflit incessant des théories scientifiques, on ne saurait proclamer que le mécanisme soit condamné sans appel. Bien au contraire. D'abord, le mécanisme universel, dans l'ordre physique, même s'il n'est jamais réalisé, demeure l'idéal de la science positive, le principe fécond de sa recherche, le cadre dans lequel elle se développe. D'autre part, et plus précisément, l'hypothèse cartésienne, complétée par Malebranche, reprise et formulée par Kelvin, à la suite des découvertes et des travaux de Joule, de Cauchy, de Helmholtz, de

Maxwell, a reçu de nos jours une extension considérable, en sorte qu'on a pu dénommer la physique moderne un « cartésianisme généralisé » (1) : le son, la lumière, la chaleur, la matière et l'attraction elle-même ont été progressivement réduits à des mouvements vibratoires et à des chocs. Si le développement de la thermo-dynamique, si la constitution de la physico-chimie et l'avènement des sciences biologiques nous ont imposé la notion de phénomènes irréversibles, cette notion n'est pas nécessairement incompatible avec le mécanisme cartésien, assoupli et élargi. Bien plus, refuse-t-on d'admettre avec Descartes que l'univers physique soit intégralement réductible à l'étendue, le fait demeure néanmoins qu'on peut intégralement le traduire, *comme l'étendue*, en un langage quantitatif d'une rigoureuse généralité. Des théories comme celles des électrons et des *quanta*, qui pénètrent de plus en plus profondément dans la réalité physique, y découvrent des éléments irréductibles peut-être à la simple étendue, mais non pas du tout à la quantité, car il suffit, pour opérer cette réduction, de faire intervenir des grandeurs métriques discontinues. En fait, à l'heure actuelle, on est plus près de Descartes qu'on ne l'a jamais été, puisque les travaux d'Einstein et de ses disciples, s'ils doivent être définitivement acquis à la science, réduiront la physique à une pure géométrie et réaliseront le rêve cartésien d'un univers physique interprété tout entier en termes mathématiques.

(1) Bernard BRUNHES, *la Dégradation de l'énergie*, Paris, Flammarion, 1909, p. 299. Cf. BERGSON, *Durée et simultanéité*, Alcan, 1922, p. 40.

Le *mécanisme scientifique*, appliqué à l'univers physique, a donc devant lui un avenir illimité. Ce qui est condamné, par contre, sans appel, c'est le *mécanisme philosophique :* c'est cette doctrine qui prétend absorber l'esprit dans l'univers physique ; qui proclame que cet univers est un cycle fermé, se suffisant à lui-même, où « rien ne se perd, rien ne se crée », alors que la science moderne établit que « tout se perd et que tout a été créé » ; qui affirme l'éternité du mouvement et nie l'action de la cause première, d'où procède le mouvement. Or, ce mécanisme n'a rien à voir avec le mécanisme cartésien : il en est même l'exact contre-pied. Descartes, en effet, a marqué avec une parfaite netteté la limite du mécanisme, en montrant que ce mécanisme s'applique à l'univers physique tout entier, mais qu'il s'arrête devant l'esprit, qui est radicalement distinct de la matière. Et Descartes a vu avec une netteté pareille que le mécanisme ne se suffit point, puisque sa doctrine rapporte tout à Dieu comme à la cause nécessaire et suffisante de tout ce qui existe et pose en principe que « la grande mécanique n'est autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la nature » (I, 213-214).

2° Seulement, homme d'une méthode unique et définitive, qui doit s'imposer aux faits de telle sorte que tout se puisse déduire des premiers principes ; plein d'une superbe confiance dans la puissance de sa méthode, qui ne se contente pas d'expliquer tous les phénomènes de la nature, mais démontre qu'ils

ne peuvent être autrement (1), confiance telle qu'il se déclare prêt à avouer qu'il ne sait rien en philosophie si l'on infirme sa doctrine de la transmission instantanée de la lumière (2), démentie peu après par Römer ; trop peu soucieux des expériences, qui sont, dit Pascal, « les seuls principes de la physique » (3) et qui nous fournissent les données sur lesquelles la raison travaille sans pouvoir les déduire d'axiomes posés par elle (4) ; satisfait lorsqu'il a expliqué les effets communs que lui présente l'expérience en les déduisant des causes premières (5) ; ordonnateur, mais simplificateur à l'excès, et, en somme, trop exclusivement mathématicien, ou, si l'on veut, trop enclin à concevoir tout ordre sur le type de l'ordre mathématique, ce prodigieux génie

(1) « Pour la physique, je croirais n'y rien savoir, si je ne savais que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement ; car l'ayant réduite aux lois des mathématiques, c'est chose possible, et je crois le pouvoir en tout ce peu que je crois savoir... » (lettre à Mersenne du 11 mars 1640, III, 39). Dans les *Principes*, il est vrai, Descartes observe : « Il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paraissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire... Et je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits » (*Principes*, IV, 204).

(2) Lettre à Beeckman du 22 août 1634 (I, 307-308).

(3) *Fragment d'un traité du vide* (éd. Brunschvicg, *minor*, p. 78).

(4) Descartes reconnaît lui-même que « les choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie » (*Principes*, III, 46). Mais il se contente de l'expérience commune et la déduit aussitôt de ses principes.

(5) *Discours*, 6e part., VI, 76.

a cru que le mécanisme qui régit l'univers est un mécanisme parfaitement clair et intelligible en toutes ses parties : et en cela, sans doute, il n'a pas tort ; mais, comme nous le verrons, il sait que l'hypothèse n'a pas absolument besoin d'être conforme à la réalité pour apporter l'intelligibilité aux apparences du monde sensible, et, cette intelligibilité lui important seule, il a fait comme si lui, Descartes, pouvait d'un seul coup, à l'aide de ses principes, arriver à connaître le mécanisme de l'univers physique aussi bien que les lois mathématiques de l'espace : ce qui l'a parfois entraîné à substituer, en quelque manière, sa pensée à celle du Créateur. Or, celle-ci, Descartes le reconnaît (*Principes*, I, 24, 25, 28 ; IV, 204), surpasse infiniment la capacité de notre esprit, non seulement dans ses fins, qui nous sont impénétrables, mais encore dans les moyens dont elle dispose et dont elle se sert pour la réalisation de ses fins. Ces moyens peuvent être connus, dans une certaine mesure, par les effets que nous constatons ; mais ils ne peuvent être connus que grâce à un effort progressif et lent : cet effort réussit pas à pas et n'a jamais cessé de réussir ; cependant, il est probable qu'il ne sera jamais achevé, car ce que nous connaissons des ressorts de l'univers prouve qu'ils sont infiniment plus compliqués que ne l'ont cru, sinon Descartes lui-même, du moins les cartésiens simplistes qui ont bâti, sur ce qu'ils croyaient être ses principes, une « philosophie extravagante » (*Discours*, 6e part., VI, 77).

La possibilité de déduire de principes *a priori* une loi naturelle exacte, comme celle des sinus, atteste

que le monde est intelligible, qu'il y a correspondance et accord entre notre raison et la raison des choses : les erreurs innombrables auxquelles nous expose l'emploi de la méthode *a priori* nous contraignent à reconnaître que cette correspondance n'est pas absolue et que l'homme doit se soumettre au réel.

On raconte (1) que Cauchy, s'entretenant un jour avec le P. Gratry, dans les jardins du Luxembourg, du bonheur qu'auraient les élus à connaître sans restriction et sans voile dans l'au-delà les vérités péniblement poursuivies en ce monde, Gratry dit à Cauchy qu'une des grandes joies de l'illustre mathématicien serait de pénétrer enfin le mystère de la nature de la lumière : Cauchy protesta, car il ne lui paraissait pas admissible qu'il pût apprendre sur la lumière plus que ne lui avait décelé sa théorie mécanique de la réflexion ; il ne concevait pas que Dieu même pût la concevoir mieux ou autrement.

Cette idée, que Descartes savant n'eût sans doute pas désavouée, exprime bien la conviction du mécaniste. Mais le bon sens du philosophe n'y saurait souscrire sans réserves : car il sait que la raison humaine, dans son effort constant vers l'infini, ne parviendra jamais pourtant à l'embrasser, et que, si elle connaît beaucoup et progresse sans arrêt, elle ne connaît et ne connaîtra jamais, en fin de compte, le tout de rien.

(1) Bernard BRUNHES, *Dégradation de l'énergie*, p. 261.

V

LA MÉTHODE CARTÉSIENNE
LA RECHERCHE DE LA CERTITUDE : L'INTUITION RATIONNELLE

Nous avons cherché, dans la dernière leçon, à définir aussi exactement que possible le sens général, la portée et la valeur de la science cartésienne. Une semblable entreprise, assurément, n'est pas aisée, et elle exige de l'esprit un effort considérable. Mais c'est un effort que doit se résoudre à fournir quiconque veut arriver à une juste compréhension de cette grande pensée. Pour parvenir au faîte d'une haute montagne, il faut d'abord prendre la peine de la gravir et monter longtemps sans rien voir, avant de pouvoir découvrir tout l'horizon. Ainsi, la vérité ne se révèle qu'à ceux qui l'ont gagnée par leur effort et leur patiente prière. C'est là un principe qu'il ne faut jamais perdre de vue : on l'oublie trop facilement dans notre siècle, pressé de voir, de comprendre et surtout de réaliser, sans vouloir acheter cette intelligence et ces avantages du prix qu'il faut les payer. Nous avons gravi quelques-unes des pentes les plus raides et les plus arides de la pensée cartésienne : le reste du chemin est un peu moins austère, mais il exigera encore de nous un

effort d'attention très soutenu. C'est pourquoi il ne sera pas inutile, avant de le poursuivre, de revoir rapidement le chemin déjà parcouru et notamment de bien marquer les rapports de la science avec la méthode et la métaphysique de Descartes.

***

Le grand dessein de Descartes, nous le savons, a été d'instaurer, sur le modèle de la géométrie analytique, une science universelle, susceptible d'exprimer, sous la forme absolument simple et générale des relations existant entre les grandeurs abstraites qui font l'objet propre de la science mathématique, les lois régissant tous les phénomènes de la nature qui font l'objet de la physique. Le mécanisme est donc l'idéal de la science cartésienne : mais c'est un mécanisme *limité*, car il ne s'étend qu'au domaine de la quantité, c'est-à-dire de la « substance corporelle », et ne prétend nullement réduire à ses lois « la substance pensante » ou immatérielle, que Descartes en distingue radicalement ; et c'est un mécanisme *relatif*, parce qu'il n'est à lui-même ni son propre principe, ni sa propre fin, mais se suspend à Dieu comme à la cause première et à l'auteur total de tout ce qui est. Le mécanisme scientifique de Descartes ne tombe donc pas sous les très graves reproches qu'encourt le mécanisme philosophique des modernes, qui nie l'âme en la réduisant et qui exclut Dieu en proclamant que le monde se suffit. Cependant il n'est pas à l'abri de toute critique.

Génie essentiellement ordonnateur, mais particulièrement sensible à l'harmonie de l'ordre mathématique, Descartes espère pouvoir tout déduire, selon un mode de démonstration absolument rigoureux, des premiers principes une fois reconnus vrais ; et c'est, au fond, cette intelligibilité, c'est-à-dire cet accord avec les principes ou cette possibilité de déduction à partir des principes, plutôt que l'accord avec l'expérience, qui est pour lui garant de la vérité des effets : non point, sans doute, que les causes *prouvent* les effets, vu qu'elles ne sont prouvées que par eux (et ainsi Descartes se sépare nettement de ceux qui prétendent déduire *a priori* l'expérience) ; mais parce que les causes seules *expliquent* les effets que nous observons et peuvent en rendre raison (1).

(1) Après avoir découvert, à la lumière de la raison toute pure, quelques principes des choses matérielles, Descartes écrit : « Il faut maintenant essayer si nous pourrons déduire de ces seuls principes l'explication de tous les phénomènes, c'est-à-dire des effets qui sont en la nature, et que nous apercevons par l'entremise de nos sens... Or, les principes que j'ai ci-dessus expliqués sont si amples qu'on en peut déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde, et même beaucoup plus que nous n'en saurions parcourir de la pensée en tout le temps de notre vie. C'est pourquoi je ferai ici une brève description des principaux phénomènes, dont je prétends rechercher les causes, non point afin d'en tirer des raisons qui servent à prouver ce que j'ai à dire ci-après : car j'ai dessein d'expliquer les effets par leurs causes, et non les causes par leurs effets ; mais afin que nous puissions choisir, entre une infinité d'effets qui peuvent être déduits des mêmes causes, ceux que nous devons principalement tâcher d'en déduire » (*Principes*, III, 1 et 4). Cf. *Principes*, IV, 199 : « Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité. » — Dans le *Discours*, 6e part., VI, 76, Descartes observe : « Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle ; car l'expérience rendant la plupart des effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer ; mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux. » Cf. une lettre à Morin du 13 juillet 1638, II, 197-198.

Or, Descartes réussit à expliquer, d'après ses principes, les phénomènes de la nature, tels qu'ils étaient ou pouvaient être connus de son temps. Il a l'*intuition* qu'un seul succès de sa méthode en garantit le succès universel et que le monde physique tout entier relève de l'intelligibilité mathématique. Il fait plus : il se met lui-même à l'œuvre et *tente* d'expliquer tous les phénomènes physiques par des raisons mathématiques. L'*intuition* est géniale et elle paraît bien être vraie. Mais l'on est en droit de se demander si la *tentative*, en dépit de son incontestable valeur comme hypothèse régulatrice ou principe de recherche, n'était pas condamnée à l'échec dès lors qu'on prétendrait aboutir à une théorie explicative complète, enfermant en des formules parfaitement claires et intelligibles au sens géométrique l'essence de la matière et l'universalité des propriétés qui en découlent. Descartes, lui, n'hésite pas à aller d'un coup au terme de son intuition : mais son audace ne laisse pas que d'être aventureuse. Affirmer que la science entière de la nature matérielle peut être réduite à une algèbre universelle, assimiler l'univers à une machine, en laquelle il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties, conformément à quelques règles qui sont les lois de la nature, c'est déjà une belle audace : elle a été heureuse et tout le développement de la science moderne a donné raison à Descartes. Mais vouloir construire en une fois, à l'aide de ces quelques principes simples, toute la machine de l'univers, c'est vouloir, à coup sûr, élever sur des bases trop étroites et fragiles un édifice immense, à la cons-

truction duquel ce ne sera pas trop que l'humanité entière collabore et dont les assises devront être sans cesse élargies à mesure que s'élèvera la superstructure : ici, l'audace fut extrême ; et l'on peut dire que Descartes a échoué. Moins prudent, il a été moins heureux aussi que Pascal. Le *Traité de l'équilibre des liqueurs* de Pascal ne contient pas une ligne qui soit à retrancher. Les *Principes de philosophie* de Descartes ont beaucoup vieilli.

Que reste-t-il aujourd'hui de cet audacieux édifice qu'est la science cartésienne? Un fait nous aidera à le comprendre, fait minime en apparence, mais fort révélateur et qui eût sans doute grandement surpris et déconcerté Descartes. Lorsque j'empruntai à la bibliothèque de l'Université de Grenoble les volumes qui composent la grande édition de Descartes par Adam et Tannery, je constatai, sans en être autrement surpris, que ces volumes n'avaient guère servi. Les feuillets même n'en avaient pas été coupés, sauf pourtant quelques pages du tome VI, dont le dos était fortement cassé : et ces quelques pages, c'était le *Discours de la méthode.* Quant aux trois traités de pure science, dont le *Discours* n'était que l'introduction, la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, personne apparemment n'avait eu avant moi la curiosité de savoir ce qu'ils contenaient. Pourtant c'est à ces traités, destinés à « rendre preuve de la science universelle qu'il propose », que Descartes attachait de l'importance, beaucoup plus, semble-t-il, qu'à cette simple préface rédigée après coup ; ce sont eux, nous le savons,

qui retinrent l'attention de ses contemporains et provoquèrent les controverses passionnées des doctes : tant il est vrai que l'homme est plus sensible à l'attrait de la nouveauté qu'à la force de la vérité ! Mais le temps se charge de mettre les doctrines, comme les hommes, à leur place.

Si l'on examine aujourd'hui, à la lumière des découvertes modernes, les *résultats* que Descartes a formulés en science, on est contraint de reconnaître que la plupart ont perdu leur intérêt et que beaucoup même ont perdu toute valeur. Sans doute, ils ont posé quelques pierres d'angle de l'édifice que bâtit l'intelligence humaine. Mais ces pierres-là sont maintenant noyées dans la masse de cet édifice, anonyme et impersonnel, qu'est notre science : personne, sauf quelques curieux du passé et quelques philosophes, ne songe à les mettre en évidence. Quant aux autres matériaux, le temps les a déjà réduits en poussière ! Par contre, l'*intuition* qu'a eue Descartes de l'œuvre de la science, la *voie* qu'il lui a tracée pour sa réalisation, les *dispositions* intellectuelles et morales dans lesquelles il s'est mis à l'égard du vrai, sont toujours dignes de notre attention, bien plus, de notre méditation : les quelques pages du *Discours* où Descartes expose la méthode qu'il a suivie dans la recherche de la vérité, aussi bien que les règles de morale et les principes de métaphysique auxquels l'a conduit le droit usage de sa raison, sont aujourd'hui aussi fortes, aussi vivantes et plus vivantes encore, qu'au premier jour. Ceci n'est pas pour nous surprendre. Revoyons, à vingt-quatre siècles de distance, l'œuvre de Platon : tandis

que la physique du *Timée* n'est plus qu'un invraisemblable roman, dénué de tout fondement, l'admirable allégorie de la caverne, où Platon expose la dialectique des idées, demeure pour nous l'image éternellement vraie de la condition de l'homme, enchaîné au monde des apparences sensibles qui lui dérobent la vue de la seule réalité, la réalité invisible, et elle nous indique, en termes lumineux, la voie que l'homme doit suivre pour s'élever au vrai, avec toute son âme. Toutes les théories scientifiques passent : les intuitions métaphysiques fondées sur l'immuable réalité demeurent éternellement vraies.

Ce qui demeure précisément, de la science cartésienne, c'est, avec la *méthode* dont elle est une application, l'*intuition métaphysique* d'où elle procède. A cette intuition Descartes attache infiniment plus d'importance qu'aux résultats auxquels elle l'a conduit. Or, en quoi consiste cette intuition? Et comment nous apparaît-elle, lorsqu'on la confronte à l'œuvre de près de trois siècles de travail scientifique?

1° Descartes affirme que l'univers tout entier est susceptible d'une interprétation mathématique, à l'exclusion de l'esprit qui est d'une autre nature que le corps. La géométrie analytique est la première démarche de cette science universelle. Descartes paraît avoir vu, avec la plus grande précision, que *l'analyse des propriétés de l'espace par la quantité est un « fait » du même ordre que l'analyse des phénomènes physiques par la quantité*, comme est, par exemple, la théorie de la réfraction, qui tra-

duit en loi mathématique certaines propriétés physiques déterminées. Aujourd'hui, des habitudes purement historiques et pédagogiques, nées, par un étrange retour, du succès même des méthodes cartésiennes, font de la géométrie analytique une forme de mathématique, ou, si l'on veut, un travail de la mathématique sur la mathématique : Descartes, beaucoup plus profondément, semble-t-il, y voit une forme de physique, c'est-à-dire un travail de la mathématique sur la physique, et par conséquent une démarche analogue, sinon même identique, à la physique mathématique ; la distinction si nette qu'il établit entre la quantité, objet de l'entendement, et l'espace, intuition imaginative, implique chez lui la conscience nette que la traduction des faits géométriques en égalités quantitatives est une traduction d'un monde dans un autre monde. En d'autres termes, il y a d'un côté *la quantité analytique*, de l'autre *l'espace et l'univers physique*. La grande idée de Descartes, c'est que l'espace et l'univers physique peuvent être tous deux intégralement exprimés par la quantité, puisqu'il n'y a rien de plus dans l'univers physique que l'étendue et le mouvement, qui peuvent être intégralement réduits à la quantité, et, par suite, traduits en langage métrique. Le succès de sa géométrie analytique lui permet d'anticiper le succès tout semblable de la physique mathématique.

Or, cette intuition cartésienne a magnifiquement résisté à l'épreuve du temps. Souvent on a été porté à croire que la physique mathématique n'était qu'une forme schématique et superficielle, incapable de traduire la réalité toujours plus complexe de nos lois

autrement que ne ferait un enfant qui dessinerait des figures d'animaux par des ronds et des carrés. Et pourtant, *jamais* une loi physique n'a échappé à une traduction mathématique et à une traduction simple, encore que ce résultat fût le prix d'une recherche prolongée et laborieuse. D'autre part, et symétriquement, il a été *absolument* impossible, malgré tous les efforts qui ont été faits en ce sens, de trouver une expression numérique d'un fait psychologique, c'est-à-dire de l'esprit. Ainsi s'est vérifiée la double intuition cartésienne ; et l'on peut dire que, depuis les premières tentatives heureuses, ou incomplètes et inexactes, de Descartes, jamais, à nulle époque, on n'a eu plus clairement qu'à l'heure actuelle le sentiment que toute la réalité physique, mais elle seule, s'exprimera sous une forme mathématique intelligible. Par là, comme aussi par l'importance qu'il attache au *mouvement*, cette synthèse indissoluble de l'espace et du temps, et par la conception qu'il s'en fait (1), Descartes devance avec une bien curieuse exactitude les théories modernes de la relativité. Par là, on peut admirer quelle puissance d'anticipation gonflait l'intuition cartésienne.

Mais cette intuition pénètre encore plus avant au cœur de la réalité. La traduction de l'*espace* dans la *quantité*, ainsi qu'en témoignent la géométrie analytique et la physique mathématique, est une tra-

(1) Voir notamment *Principes*, II, 23-32. Il est à noter que toute la science moderne s'est constituée sur la notion de *vitesse* : or, comment pourrait-on diviser un espace par un temps si l'espace et le temps étaient absolument étrangers l'un à l'autre ? L'espace et le temps ne sont sans doute que des projections schématiques du mouvement, qui *est* la réalité physique, ainsi que l'a vu Descartes.

duction rigoureusement adéquate : or, la traduction est trop parfaite pour ne pas déceler entre ces deux mondes une parenté légitime et pour ne pas prouver l'accord, sinon l'identité, de notre raison avec la raison des choses. Ainsi, la possibilité d'interpréter rigoureusement l'étendue et le mouvement en un langage mathématique met en jeu un pouvoir créateur infiniment supérieur à l'esprit de l'homme : ainsi, Dieu apparaît, dans la pensée de Descartes, comme le principe nécessaire par qui s'accordent et s'identifient les deux mondes de la quantité et de l'espace, radicalement distincts et étrangers dans l'esprit de l'homme, et qui les fonde l'un et l'autre en réalité, dans une réalité profonde et véritable (1), que n'a pu faire notre esprit et qui ne saurait être que l'œuvre de Dieu. On remarquera sans doute un jour, avec stupéfaction, combien cette vérité était aveuglante, ou mieux combien elle est simple et immédiate. Mais le simple est ce que nous avons le plus de peine à percevoir ; et c'est aussi, comme l'observe Descartes (2), ce que nous nous mettons le moins en peine de comprendre.

(1) Tel est le sens de l'admirable texte du *Manuscrit de Göttingen*, V, 160 : « Omnes demonstrationes mathematicorum versantur circa vera entia et objecta, et sic totum et universum matheseos objectum, et quicquid illa in eo considerat, est verum et reale ens, et habet veram ac realem naturam, non minus quam objectum ipsius physices. Sed differentia in eo solum est, quod physica considerat objectum [non solum tanquam] verum et reale ens, sed tanquam actu et quâ tale existens, mathesis autem solum quâ possibile, et quod in spatio actu quidem non existit, at existere tamen potest. » Cette conception de la « réalité mathématique » est infiniment supérieure à celle qui, notamment sous l'influence de l'idéalisme kantien, tend à n'y voir qu'une forme de notre esprit.

(2) *Regula IV*, X, 378.

2° Nous retrouverons ces vues métaphysiques lorsque nous étudierons la pensée la plus profonde de Descartes. Mais, avant d'aborder ce problème, qui est le problème fondamental, il faut nous arrêter d'abord à la *méthode*, dont la science cartésienne est, en quelque manière, une illustration.

Descartes était trop intelligent, ou plus exactement il alliait trop de bon sens aux précieuses, mais dangereuses, qualités de son esprit raisonneur, pour n'avoir pas le juste sentiment de la *résistance* du réel et des obstacles que l'esprit doit surmonter pour en découvrir les raisons et les lois. Bien qu'il n'ait pas, au même degré que Pascal, la claire vision de l'infinie complexité du réel et des limites de notre esprit, il a très nettement indiqué, notamment dans la sixième partie du *Discours*, les difficultés que l'homme doit vaincre pour parvenir à la conquête de la vérité ; il veut « qu'on sache que le peu qu'il a appris jusques ici n'est presque rien à comparaison de ce qu'il ignore », bien qu'il ne désespère pas de le pouvoir apprendre ; il va même jusqu'à avouer que la puissance de la nature est bien ample et bien vaste pour les principes si simples et si généraux par lesquels il la veut expliquer (*Discours*, 6e part., VI, 64-67). Si attaché qu'il soit aux vérités qu'il a trouvées dans les sciences, il les apprécie surtout comme des suites et des dépendances des difficultés qu'il a surmontées, et, en un mot, comme des applications de sa méthode et des preuves de l'excellence de cette méthode. Descartes le dit très expressément dans les *Regulæ :* les mathématiques n'ont été pour lui qu'un moyen, le meilleur à son

sens, d'éprouver sa méthode, de s'y exercer, de la perfectionner, « parce qu'il n'est aucune science à laquelle on ne puisse demander des exemples aussi évidents et aussi certains »; mais il n'en ferait pas grand cas, si elle ne lui servait « qu'à résoudre les vains problèmes dont les calculateurs et les géomètres ont coutume d'amuser leurs loisirs; et je croirais, dans ce cas, ajoute-t-il, n'avoir réussi qu'à m'occuper de bagatelles avec plus de subtilité peut-être que les autres ». Son but, en cultivant les mathématiques, a été de discerner, derrière cette enveloppe, les « premiers rudiments de la raison humaine », afin de pouvoir ensuite les développer, accroître la lumière et la puissance de la raison et la rendre capable « d'extraire d'un sujet quelconque les vérités qu'il renferme » (*Regula IV*, X, 373-374). L'intelligence, ou la méthode, dirige et domine donc tout ce à quoi elle s'applique. Elle n'est pas un moyen pour arriver à la solution des difficultés : celles-ci ne sont pour elle qu'un moyen de s'accoutumer à la vérité qui est son objet propre, et de se préparer par une vérité à la découverte de toutes les autres qui sont toutes liées entre elles.

Descartes a redit les mêmes choses avec une grande force dans le *Discours* (2e part., fin, VI, 21), et il s'est expliqué très clairement dans une lettre à Mersenne sur la signification du *Discours* et des traités qui y font suite : « Je ne mets pas *Traité de la méthode*, mais *Discours de la méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car, comme on peut

voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en pratique qu'en théorie ; et je nomme les traités suivants des *Essais de cette méthode*, pour ce que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut : comme aussi j'ai inséré quelque chose de métaphysique, de physique et de médecine dans le premier Discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières » (lettre de mars 1637, I, 349).

Enfin, dans la préface qu'il a écrite pour la traduction française des *Principes* (1647), Descartes définit en quel sens la philosophie, comme la science, est avant tout une méthode : « C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie ; et enfin cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leurs corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi les nourrir ; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture ; et je m'assure aussi qu'il y en a plusieurs qui n'y manqueraient pas, s'ils avaient espérance d'y réussir et qu'ils sussent combien ils en sont capables. Il n'y a point d'âme tant soit peu noble qui demeure si fort attachée aux objets des sens,

qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien, nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste. Ceux que la fortune favorise le plus, qui ont abondance de santé, d'honneurs, de richesses, ne sont pas plus exempts de ce désir que les autres ; au contraire, je me persuade que ce sont eux qui soupirent avec le plus d'ardeur après un autre bien, plus souverain que tous ceux qu'ils possèdent. Or, ce souverain bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude » (*lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre*, IX, 3-4).

Le but de la philosophie c'est donc « la recherche de la vérité par la lumière naturelle » (X, 495). Sa tâche essentielle est de fournir aux hommes le moyen d'y parvenir. C'est dire que la philosophie est une méthode, puisque la méthode se définit « la voie que l'esprit doit suivre pour atteindre la vérité » (1). La méthode est le point de départ de toute philosophie : avant de philosopher, il faut savoir comment on doit philosopher ; pour atteindre la sagesse, il faut aller vers elle. La méthode est encore le terme de la philosophie : car la vraie et définitive méthode, en tant qu'elle « prépare notre entendement pour juger en perfection de la vérité » et nous apprend « à régler nos volontés en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises » (*Recherche de la vérité*, X, 506),

(1) Voir la *Règle IV* (X, 371) : « que la méthode est absolument nécessaire pour la recherche de la vérité » (cf. BAILLET, *Vie*, II, 405).

tire toute sa certitude et sa force de Dieu, garant de l'évidence et objet suprême de la volonté humaine.

Toute la philosophie de Descartes, comme toute sa science, n'est donc, en un certain sens, qu'une méthode, c'est-à-dire une voie. Or, toute grande et saine philosophie est avant tout cela : c'est un effort, intellectuel et moral, pour atteindre la vérité. L'homme ne peut embrasser ici-bas la vérité : il ne peut la contempler face à face. Mais, s'il la cherche, s'il s'oriente vers elle, avec toute son âme, c'est qu'il l'a trouvée. « Console-toi, dit Jésus à l'âme, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé (1). »

***

Toutefois Descartes n'est pas de la famille de ceux qui « cherchent en gémissant ». La recherche ne lui suffit pas : il veut trouver. Sa raison est avide d'intelligibilité parfaite. A la méthode il demande beaucoup plus qu'une voie vers la source de la vérité : il demande une règle *infaillible* de discerner le vrai d'avec le faux et une preuve *démonstrative* de l'existence de Dieu, fondement de toute vérité. La grande préoccupation de Descartes, c'est d'atteindre la *certitude* (2). Nous l'avons vu, tout jeune, presser ses

(1) Pascal, *Mystère de Jésus* (éd. Brunschvicg, *minor*, p. 576).

(2) Cf. les *Cogitationes privatæ* de 1619 (X, 214) : « Juvenis, oblatis ingeniosis inventis, quærebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti. » Cette préoccupation, nous le savons, se manifesta chez Descartes dès le collège (Baillet, II, 483) ; et lui-même écrit : « Je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par

maîtres de questions, examiner tout ce qu'on lui propose et ne se contenter que lorsqu'il a trouvé lui-même le vrai, « pour ce qu'on ne saurait si bien concevoir une chose et la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre que lorsqu'on l'invente soi-même » (*Discours*, 6e part., VI, 69). L'intuition du 10 novembre 1619, d'où procède toute sa philosophie, a été précisément la découverte de la certitude absolue en sa source, qui est Dieu. La méthode cartésienne n'est que la mise en œuvre, ou l'élaboration rationnelle de cette intuition.

Descartes va donc dépasser ou rejeter toutes les « certitudes » dont se contentent la plupart des hommes : certitude incomplète, voire illusoire et trompeuse, qui naît des notions communes, de l'expérience des sens, des conversations et des livres (*Principes*, préf., IX, 5), et qui ne repose en dernier ressort que sur le préjugé ou la coutume ; certitude paresseuse des esprits médiocres, sectateurs aveugles de quelque maître, pareils au « lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent et même souvent qui redescend après qu'il est parvenu jusqu'à leur faîte » (*Discours*, 6e part., VI, 70). Descartes va même jusqu'à exclure de la science la « certitude morale », ou probabilité (1), qui nous apparaît aujourd'hui comme la certitude propre à

laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre » (*Discours*, 1re part., VI, 3).

(1) *Regula II* (X, 362) : « Per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum. »

l'histoire et à toutes les sciences morales et dans laquelle un Cournot cherchera le fondement même de la critique philosophique, car il estime qu'une telle certitude, si elle suffit dans la conduite de la vie pour régler nos mœurs, n'est pas satisfaisante pour la raison, puisqu'elle ne lui fait point voir, absolument parlant, que la chose qu'elle persuade à notre esprit est vraie et ne peut être autrement que nous la jugeons (*Principes*, IV, 205-206) : bien plus, il la juge dangereuse, parce que l'esprit se persuade ainsi trop aisément d'opinions douteuses, en les parant de fausses raisons, et que, si l'on rencontre parfois la vérité de cette manière, c'est par bonheur, non par méthode, ce qui trouble et aveugle l'esprit en l'habituant à marcher dans les ténèbres et à ne plus supporter le grand jour (*Regula II*, X, 362 ; *IV*, X, 371).

La certitude que Descartes se propose d'atteindre, la seule qui, d'après lui, mérite ce nom, c'est une certitude absolue, analogue à celle des démonstrations mathématiques, qui nous font voir avec évidence que la chose ne saurait être autrement que nous la jugeons, une certitude telle qu'elle ne laisse aucune prise au doute des sceptiques, qu'elle nous donne du réel une vue parfaitement claire et distincte, aux contours si nettement arrêtés que l'erreur soit aussitôt discernable, une certitude enfin qui s'impose à tous les esprits, aussi bien dans son principe que dans ses applications. Il ne suffit pas à Descartes de croire : il veut *savoir*. Et « par le nom de science, dit son biographe Baillet (1), il n'en-

(1) *Vie de M. Descartes*, II, 478. Cf. *Regula II* (X, 362 et 480).

tendait autre chose qu'une connaissance claire et évidente » : c'est-à-dire une connaissance fondée sur les premiers principes, lesquels sont parfaitement clairs, et en déduisant très clairement toutes les autres choses (*Principes*, préf., IX, 8-11). Seule une telle connaissance, en augmentant progressivement notre savoir, en « formant notre esprit à porter des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui » (*Regula I*, X, 359), nous peut mettre en possession de toute la vérité dont notre esprit est capable ; seule encore elle peut nous faire « parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine » (*Principes*, préf., IX, 9).

La recherche, je ne dis pas même de la vérité, mais de la certitude, et le besoin d'assurer à cette certitude un fondement solide et inébranlable, tel est bien le ressort de la pensée cartésienne.

Comment obtenir une telle certitude? Il faut évidemment tout reconstruire. La science, pour être conforme à l'idéal cartésien, doit être entièrement renouvelée, dans ses principes comme dans sa méthode. C'est à quoi va s'employer Descartes : il va s'efforcer de bâtir en un fonds qui soit tout à lui. Et, comme la première condition requise pour bâtir, c'est d'avoir des instruments ou des outils, la première des conditions requises pour bâtir l'édifice de la science certaine et définitive, c'est que l'esprit se crée à lui-même ses propres instruments, au lieu de recevoir d'autrui des outils dont il n'a pas éprouvé la force. Il en est de cette méthode, dit Descartes, comme des arts mécaniques qui se suffisent à eux-

mêmes et fournissent à celui qui les exerce le moyen de fabriquer les instruments dont il a besoin. Ainsi, quelqu'un qui voudrait exercer l'art de forgeron sans avoir encore d'outils, devrait d'abord, avant de forger à l'usage des autres des épées ou des casques, se fabriquer à son usage propre, avec les moyens que la nature lui présente, des marteaux, une enclume, des pinces et tous les outils dont il aura besoin (*Regula VIII*, X, 397).

C'est donc cet instrument que Descartes va d'abord entreprendre de forger, pour l'employer ensuite à l'édification de la science. Cet instrument, ce sont les règles de la méthode.

***

Les quatre règles, que Descartes expose tout au long dans les *Regulæ* et qui se trouvent énoncées sous leur forme définitive dans la deuxième partie du *Discours*, sont connues de tous. Mais, faute de suivre avec assez de précision la marche de la pensée de Descartes et l'enchaînement de ses réflexions, faute également de rechercher le sens exact des mots, on n'a généralement pas saisi la signification profonde de la méthode cartésienne, ni la manière dont ces règles, par leur liaison intime, expriment l'unité et la simplicité essentielle de l'intelligence, dont la méthode n'est que la manifestation ordonnée.

Examinons d'un peu près la pensée de Descartes, telle qu'elle est formulée dans ce *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher*

la vérité dans les sciences. Les premières lignes sont extrêmement significatives : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », écrit Descartes. Qu'est-ce à dire? « Que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. » Et, en effet, les hommes peuvent avoir plus ou moins d'imagination, de mémoire, etc., mais ils ne sauraient avoir plus ou moins de raison, parce que la raison est notre *nature* même, et « qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes ». Or, « il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents* et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce* ». Il suit de là « que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus (1); et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent ».

Ces quelques lignes nous présentent en raccourci toute la méthode cartésienne. Nous possédons tous la raison, c'est-à-dire le *pouvoir* de bien juger. Mais

(1) On voit ici que, pour Descartes, méthode égale volonté.

tous les hommes n'exercent pas ce pouvoir : car tous ne jugent pas bien. D'où vient cela? De ce que « la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger », et cela « afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu » (*Principes*, I, 34) ; or, la volonté ayant plus d'étendue que l'entendement, car « en quelque sens elle peut sembler infinie » (*Principes*, I, 35), il arrive que nous donnions notre adhésion à des choses que nous ne connaissons pas fort clairement et distinctement : de là les erreurs. La méthode consiste donc essentiellement dans la *soumission de la volonté à la raison.* Notons aussi, dès à présent, avec le plus grand soin, ce qu'est la raison pour Descartes : ce n'est pas la raison raisonnante, comme on l'a cru trop fréquemment, surtout au dix-huitième siècle ; « la raison ou le sens » est un pouvoir analogue à la vue : c'est en quelque sorte la vue de l'âme, *intuitus mentis;* et c'est la faculté de saisir le bien et le vrai. La raison est donc bien, au sens plein du terme, le *bon sens.*

Or, comment apprendre aux hommes à faire un bon usage de leur raison? « Mon dessein, poursuit Descartes, n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne » (VI, 4). Il ne va donc pas nous présenter un traité didactique de la méthode, mais seulement une « histoire » de son esprit.

Nous savons ce qui mit en branle le développement de sa pensée. Sa nuit du 10 novembre 1619 ui apporta, croyait-il, la révélation de la notion de

vérité, en même temps que de la nature de la véritable *certitude*, fondée sur ce principe très assuré que Dieu est souverainement bon et source de toute vérité (cf. *Principes*, IV, 206) ; il reconnut avec évidence que nous possédons tous au-dedans de nous, c'est-à-dire précisément dans notre raison, les semences de la sagesse ou de la vraie science, qui sont en nous comme le feu est dans le silex, et que l'intuition des poètes est beaucoup plus propre à les en tirer que le raisonnement des philosophes (1). Nous avons là le germe de toute sa méthode. Suivons-en le développement.

Cette sagesse, dont les semences se trouvent en chacun de nous, est une, comme la vérité qui en est l'objet propre, et comme la raison qui en est le principe et dont elle est l'achèvement. Dès lors, la méthode ne saurait être autre chose que la raison elle-même, prenant conscience de l'ordre conforme à sa nature essentielle et suivant lequel toutes ses puissances doivent être explicitées pour qu'elle devienne parfaite.

Et en effet, observe Descartes (*Discours*, 2e part., VI, 11), « souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé ». C'est que la perfection, n'étant autre chose que la réalisation d'une idée ordonnatrice, doit être l'œuvre d'une pensée unique, qui organise

(1) Baillet, *Vie*, I, 84. Cf. le texte des *Cogitationes privatæ*, que nous avons déjà cité (X, 217) : « Sunt in nobis semina scientiæ, ut in silice, quæ per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent. »

les matériaux dont elle se sert en les faisant tous concourir à une « même fin ». Vue merveilleusement féconde et juste, à condition qu'on ne l'érige pas en thèse systématique, et qui traduit tout ce qu'il y a de vérité profonde dans la conception classique française, en opposition avec l'absurde théorie panthéiste du romantisme allemand, qui veut voir dans toute œuvre parfaite le produit d'une sorte d'âme collective ! Et cette vue, Descartes l'illustre d'exemples remarquablement aptes, empruntés à l'architecture, aux lois et aux institutions, civiles et religieuses, aux sciences (1) et à l'éducation.

Il suit de là que, pour atteindre sa perfection, la science, sans préjudice de la collaboration qu'elle exige pour son achèvement (*Discours*, 6e part., VI, 63), doit être constamment établie et, en quelque manière, découverte dans tous ses éléments par une pensée unique, capable de saisir les choses d'une seule vue et dans leur liaison mutuelle : ce qui est le fait du bon sens ou de la raison et non pas de l'intelligence raisonneuse, qui ne connaît son objet qu'à condition de l'analyser et de le morceler, et qui souvent s'en tient là.

L'idéal en tout est donc l'unité. Et cette unité exige qu'une pensée ordonnatrice reconstruise l'édifice en entier, de la base au sommet. Cependant,

(1) « Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent » (VI, 12-13).

Descartes ne manque pas de percevoir aussitôt les conséquences funestes qu'entraînerait une telle conception, si on l'appliquait sans discernement à la pratique : elle mènerait tout droit au renversement total de ce qu'il faut redresser. Et de fait, le Français, trop logique et trop constructeur, n'a pas échappé à ces conclusions, que l'Anglais, plus prudent et plus réaliste, a su éviter, en substituant une évolution continue à une série de brusques révolutions (1). Descartes, lui, ne pousse pas son principe à l'extrême : il le limite au contraire tout aussitôt, en observant que, dans la pratique, c'est-à-dire dans tout ce qui relève de l'action, dans le domaine de la politique comme dans celui de l'enseignement, la réflexion individuelle doit soigneusement se garder de tout remettre en question et de tout changer dès les fondements, pour bâtir sur de nouveaux frais. « Ces grands corps sont trop malaisés à relever, étant abattus, ou même à retenir, étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes » (VI, 14). C'est que l'action est fondée principalement sur la force de la coutume et de la tradition et que le progrès, ici, ne consiste pas à détruire, mais à continuer la tradition.

Dans l'ordre même de la spéculation, si la pensée individuelle peut tenter cette expérience radicale, cependant une telle expérience n'est pas à la portée de la plupart des hommes : « C'est pourquoi, dit Descartes, je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appe-

(1) Voir à ce sujet quelques profondes remarques de Duhem, dans la *Théorie physique*, p. 92-98.

(*Regula III*, X, 369), Descartes dénomme ordinairement « lumière naturelle », voire même (et cela est très significatif) *experientia* (1), cette sorte de vision intellectuelle qui est, selon lui, l'acte propre de l'entendement ou *intellectus*, « seul capable de percevoir la vérité » (2) et de nous la révéler clairement et distinctement, c'est-à-dire en une appréhension simple, qui la rende parfaitement lumineuse en

immutantis sensitricem facultatem, vel aliquo vim specierum supplente. » C'est ainsi que les scolastiques dénomment *intuitive* la connaissance que nous avons du soleil, quand nous le voyons, ou celle que les bienheureux ont de Dieu (vision qui est refusée à l'homme en cette vie, puisque, suivant l'expression de saint Paul, 1 *Cor.*, XIII, 12, « maintenant nous voyons dans un miroir, par énigmes, mais alors nous verrons face à face »).

(1) Cf. *Regula II* (X, 364-365) : « Notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem » (texte à rapprocher des textes symétriques de *Regula III*, X, 368, l. 12 et *Regula XII*, 425, l. 10, où *intuitus* est employé au lieu d'*experientia*). *Experientia*, il est vrai, est pris ici dans un sens péjoratif, qui ne convient pas à l'*intuitus*, puisque aussitôt après Descartes ajoute (X, 365) : « Notandum insuper experientias rerum sæpe esse fallaces... » Mais dans la *Règle XII*, il dit expressément, distinguant les diverses sortes d'expériences : « Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quæcumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si præcise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso, vel in phantasmate... » (X, 422-423). Et plus loin il déclare que l'*intuitus mentis* s'étend « ad reliqua omnia quæ intellectus præcise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur » (X, 425). Il suit de là que, pour Descartes, l'intuition est une expérience précise de l'entendement, et en ce sens il admet qu'il puisse y avoir une *expérience* certaine des choses simples et absolues mais de celles-là seulement : « de rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse » (*Regula VIII*, X, 394).

(2) « Solus intellectus equidem percipiendæ veritatis est capax » (*Regula XII*, X, 411). Il est à noter que Descartes ne dit pas *concevoir*, mais *percevoir*, ce qui est tout autre chose, ainsi que l'a bien marqué M. Bergson dans la première de ses conférences sur la *Perception du changement* (Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 5-9), et ainsi que nous le montrerons plus loin.

elle-même et la distingue absolument de tout le reste.

Quel est l'objet de l'intuition? Ce sont les *natures simples*, c'est-à-dire « celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en d'autres plus distinctes » : tels sont, la figure, l'extension, le mouvement; l'acte de connaître, de douter, de vouloir; l'existence, la durée, l'unité; telles encore les relations immédiates entre ces essences séparées. Or, en vertu même de leur simplicité, ces natures sont connues tout entières dès qu'on les *touche* de la pensée : la connaissance que nous en avons est donc infaillible; l'idée par elle-même est toujours vraie. L'*erreur* ne peut exister dans l'acte par lequel l'intelligence *voit*, mais seulement dans l'acte par lequel elle *juge* (*Regula XII*, 4e *Méditation*, *Principes*, I, 34) (1).

En effet, le jugement dépend non seulement de

(1) « Hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta ut in plures magis distincte cognitas mente dividi non possint... Dicimus secundo, res illas, quæ respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illæ sunt, quæ per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeæ adjumento ab intellectu cognoscuntur : ...[e. g.] quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio... Pure materiales illæ sunt, quæ non nisi in corporibus esse cognoscuntur : ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique communes dicendæ sunt, quæ modo rebus corporis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia. Huc etiam referendæ sunt communes illæ notiones, quæ sunt veluti vincula quædam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentiâ nititur quidquid ratiocinando concludimus » (*Regula XII*, X, 418-419). Sur ce dernier point, cf. *Regula VI* (382), *VII*, *XII* (421). — « Dicimus tertio naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere » (X, 420).

1° « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

On a pu dire justement que la « révolution cartésienne tient en principe dans cette règle » (1). Mais encore la faut-il bien comprendre. Elle a été prise communément dans son acception la plus obvie, comme la condamnation de la méthode d'autorité en science et en philosophie. S'il n'y avait que cela dans cette règle, elle n'eût pas fait une révolution : car la révolution était déjà faite (2). Mais une telle interprétation est tout à la fois fort incomplète et passablement superficielle. Il y a plus et beaucoup mieux dans cette règle.

Le vrai, dit Descartes, se reconnaît à l'évidence. Or, qu'est-ce que l'*évidence?* C'est ce qui se voit parfaitement, non avec les yeux du corps, mais avec ceux de l'esprit : c'est, en un mot, ce qui est objet d'intuition rationnelle.

Descartes s'est expliqué à diverses reprises sur ce point, avec une extrême précision. La vérité, dit-il, dans une lettre à Mersenne du 16 octobre 1639 (3), est « une notion si transcendantalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en

(1) Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, Plon, 1918, p. 118.

(2) Notamment par les savants italiens et par François Bacon.

(3) A propos du livre *De veritate*, de Herbert de Cherbury, que lui avait adressé Mersenne.

effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature... Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue et leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse. Car, par exemple, celui qui se promène dans une salle fait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit : *est actus entis in potentia prout in potentia*, et ainsi des autres » (1). Ainsi, la vérité nous est connue par une espèce d'*instinct naturel*, qui « est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel », à la différence de l'instinct qui « est en nous en tant qu'animaux » ; et cet instinct intellectuel, « c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel je tiens qu'on doit se fier », alors que l'autre « ne doit pas toujours être suivi » (II, 597-599).

(1) Cf. ce que dit Pascal dans le fragment *De l'esprit géométrique* (éd. Brunschvicg, *minor*, p. 168-173).

En quoi, maintenant, consiste exactement cette *intuition?* Descartes nous le dit dans la troisième des *Regulæ :* l'intuition est « la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison et qui, plus simple, est conséquemment plus sûre que la déduction elle-même... Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle se termine par trois lignes... » (1). Ailleurs, il dit avec plus de précision encore : « La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité... Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne lui fera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles et que notre âme en a déjà quelques-unes de la bénéficence de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner? J'avoue qu'elles

(1) « Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis judicium fallax, sed mentis puræ et attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur ; seu, quod idem est, mentis puræ et attentæ non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia, quæ longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur » (*Regula III*, X, 368).

sont un peu obscurcies par le mélange du corps; mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite, certaine et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *je pense, donc je suis?* Or, cette connaissance n'est pas un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive » (lettre au marquis de Newcastle, mars ou avril 1648, V, 136-138) (1). Toutefois, de peur de choquer ses lecteurs par l'emploi nouveau (2) du terme *intuition*

(1) Ce texte est du plus haut intérêt, et il est presque unique dans l'œuvre de Descartes, car, ainsi que le dit notre philosophe à son correspondant (V, 139) : « Vous me faites passer les bornes de philosopher que je me suis prescrites. »

(2) Dans la langue théologique du moyen âge, le terme *intuitus* désigne ordinairement, en effet, la connaissance propre à Dieu (cf. saint THOMAS, *Summa theologica*, 1ª pars, q. 14, a. 9). Par extension, les scolastiques parlent d'une *cognitio intuitiva*, qui est caractérisée par ces deux conditions : « Ut fiat per speciem propriam, sive per propriam ipsius objecti imaginem menti impressam ab objecto ipso, vel a Deo; et ut feratur in objectum realiter præsens, et quidem summa claritate et certitudine » (édition léontine de la *Summa theologica*, Rome, Forzani, 1894, t. VI : *Lexicon scholasticorum verborum*, s. v. « Cognitio »). On trouvera une définition analogue, et fort intéressante, de la *cognitio intuitiva* distinguée de la *cognitio abstractiva*, dans l'ouvrage du médecin espagnol GOMEZ PEREIRA, *Antoniana Margarita*, 1554, col. 67 et 68 : « Intuitiva [cognitio] rei præsentis est, eo modo quo definivimus », à savoir « cognitio objecti suis speciebus

(*Regula III*, X, 369), Descartes dénomme ordinairement « lumière naturelle », voire même (et cela est très significatif) *experientia* (1), cette sorte de vision intellectuelle qui est, selon lui, l'acte propre de l'entendement ou *intellectus*, « seul capable de percevoir la vérité » (2) et de nous la révéler clairement et distinctement, c'est-à-dire en une appréhension simple, qui la rende parfaitement lumineuse en

immutantis sensitricem facultatem, vel aliquo vim specierum supplente. » C'est ainsi que les scolastiques dénomment *intuitive* la connaissance que nous avons du soleil, quand nous le voyons, ou celle que les bienheureux ont de Dieu (vision qui est refusée à l'homme en cette vie, puisque, suivant l'expression de saint Paul, 1 *Cor.*, XIII, 12, « maintenant nous voyons dans un miroir, par énigmes, mais alors nous verrons face à face »).

(1) Cf. *Regula II* (X, 364-365) : « Notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem » (texte à rapprocher des textes symétriques de *Regula III*, X, 368, l. 12 et *Regula XII*, 425, l. 10, où *intuitus* est employé au lieu d'*experientia*). *Experientia*, il est vrai, est pris ici dans un sens péjoratif, qui ne convient pas à l'*intuitus*, puisque aussitôt après Descartes ajoute (X, 365) : « Notandum insuper experientias rerum sæpe esse fallaces... » Mais dans la *Règle XII*, il dit expressément, distinguant les diverses sortes d'expériences : « Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quæcumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si præcise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso, vel in phantasmate... » (X, 422-423). Et plus loin il déclare que l'*intuitus mentis* s'étend « ad reliqua omnia quæ intellectus præcise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur » (X, 425). Il suit de là que, pour Descartes, l'intuition est une expérience précise de l'entendement, et en ce sens il admet qu'il puisse y avoir une *expérience* certaine des choses simples et absolues mais de celles-là seulement : « de rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse » (*Regula VIII*, X, 394).

(2) « Solus intellectus equidem percipiendæ veritatis est capax » (*Regula XII*, X, 411). Il est à noter que Descartes ne dit pas *concevoir*, mais *percevoir*, ce qui est tout autre chose, ainsi que l'a bien marqué M. Bergson dans la première de ses conférences sur la *Perception du changement* (Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 5-9), et ainsi que nous le montrerons plus loin.

elle-même et la distingue absolument de tout le reste.

Quel est l'objet de l'intuition? Ce sont les *natures simples*, c'est-à-dire « celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en d'autres plus distinctes » : tels sont, la figure, l'extension, le mouvement ; l'acte de connaître, de douter, de vouloir ; l'existence, la durée, l'unité ; telles encore les relations immédiates entre ces essences séparées. Or, en vertu même de leur simplicité, ces natures sont connues tout entières dès qu'on les *touche* de la pensée : la connaissance que nous en avons est donc infaillible ; l'idée par elle-même est toujours vraie. L'*erreur* ne peut exister dans l'acte par lequel l'intelligence *voit*, mais seulement dans l'acte par lequel elle *juge* (*Regula XII*, 4e *Méditation*, *Principes*, I, 34) (1).

En effet, le jugement dépend non seulement de

(1) « Hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta ut in plures magis distincte cognitas mente dividi non possint... Dicimus secundo, res illas, quæ respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illæ sunt, quæ per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeæ adjumento ab intellectu cognoscuntur : ...[e. g.] quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio... Pure materiales illæ sunt, quæ non nisi in corporibus esse cognoscuntur : ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique communes dicendæ sunt, quæ modo rebus corporis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia. Huc etiam referendæ sunt communes illæ notiones, quæ sunt veluti vincula quædam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentiâ nititur quidquid ratiocinando concludimus » (*Regula XII*, X, 418-419). Sur ce dernier point, cf. *Regula VI* (382), *VII*, *XII* (421). — « Dicimus tertio naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere » (X, 420).

l'intelligence, mais de la volonté : il est libre. En ce sens, l'erreur nous est imputable, la certitude est personnelle. Or, je puis faire un mauvais usage de ma liberté, en composant par exemple entre elles des notions qui ne sont pas liées dans la réalité (1). Ces erreurs procèdent toutes de deux causes, qui sont la *précipitation* et la *prévention :* telle l'erreur de l'homme qui a la jaunisse et qui croit que tout lui paraît jaune, non par un défaut de son œil, mais parce que les choses sont réellement jaunes ; telle l'erreur de l'imaginatif, comme don Quichotte, qui prend les fantômes de son imagination pour les causes réelles des apparences sensibles (2).

Pour bien juger, notre volonté devra donc écarter ces deux causes ordinaires d'erreur et n'admettre dans nos jugements que ce dont nous avons une connaissance claire et distincte, à savoir les idées des *natures simples* perçues intuitivement, qui sont en quelque manière l'*absolu*, et, d'autre part, les idées des *rapports* entre les natures simples où entre celles-ci et les natures relatives qui s'y rattachent par une connexion nécessaire, de telle sorte que tout,

(1) « Componimus autem nos ipsi res quas intelligimus, quoties in illis aliquid inesse credimus, quod nullo experimento a mente nostra immediate perceptum est : ut si ictericus sibi persuadeat res visas esse flavas, hæc ejus cogitatio erit composita, ex eo quod illi phantasia sua repræsentat, et eo quod assumit de suo, nempe colorem flavum apparere non ex oculi vitio, sed quia res visæ revera sunt flavæ. Unde concluditur nos falli tantum posse, dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur » (*Regula XII*, X, 423).

(2) Cf. *Regula XII* (X, 423). On peut rapprocher de la théorie cartésienne sur les deux causes de nos erreurs ce que dit W. James sur les deux sources principales de nos illusions, *Psychologie*, trad. fr., Paris, Rivière, 1909, p. 419.

en fin de compte, se ramène à ce qui est le plus absolu (1).

Toutefois, ici surgit une difficulté. Tout se suspend aux natures simples. Or, il est peu de natures simples et absolues que nous puissions voir d'abord et par soi, indépendamment de toute autre chose (*Regula VI*, X, 383). L'univers ne se compose pas que de natures simples ; l'expérience ne nous présente pas que des idées claires et distinctes. La plupart, au contraire, sont des *complexes :* pour connaître ces choses complexes et relatives par l'intuition, qui est le seul mode de connaissance vraie, il faudra donc les résoudre en leurs éléments simples ou plutôt les rattacher aux natures simples dont elles dépendent et qui peuvent être connues intuitivement. Tout le travail de la science humaine, dit Descartes, ne consiste presque qu'à voir comment les natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses (*Regula XII*, X, 427) : or, ce travail est l'œuvre de l'*analyse* et de la *synthèse.*

(1) « Absolutum voco quidquid in se continet naturam puram et simplicem de qua est quæstio : ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, æquale, simile, rectum, vel alia hujusmodi ; atque idem primum voco simplicissimum et facillimum, ut illo utamur in quæstionibus resolvendis » (*Regula VI*, X, 381-382). Par opposition, Descartes appelle relatif, *respectivum*, « ce qui contient cette même nature, ou du moins en participe en quelque chose, par où elle peut être rapportée à l'absolu et en être déduite par une certaine série ; mais qui enveloppe, en outre, dans son concept, certains autres éléments, qu'il appelle des rapports (*respectus*) ». Or, tout le secret de la méthode, poursuit Descartes, consiste à chercher avec soin en toutes choses ce qu'il y a de plus absolu (*illud maxime absolutum*), afin d'y rattacher et d'en déduire les natures relatives, en observant leur connexion mutuelle et leur ordre naturel (X, 382). Sur ce texte très important, cf. le pénétrant commentaire de HANNEQUIN, *Études*, p. 218 et suiv.

2° La règle de l'analyse se formule ainsi : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » (VI, 18).

L'analyse consiste donc dans la réduction des idées complexes en leurs éléments simples, qui pourront être alors perçus clairement et distinctement, par intuition. Elle repose d'ailleurs sur ce postulat, qu'il n'y a rien de plus dans le complexe que dans ses éléments simples, ou, en d'autres termes, que le « relatif » peut être intégralement rattaché à l' « absolu », comme les conséquences aux principes.

Sans entrer ici dans l'examen de la question métaphysique que soulève l'analyse cartésienne, quelques exemples précis suffiront à nous faire comprendre la grande valeur méthodologique de cette règle, dont Descartes dit qu'elle est aussi nécessaire à qui veut aborder la connaissance des choses que le fil de Thésée à qui veut pénétrer dans le labyrinthe (*Regula V*, X, 379). Descartes lui-même nous a donné des exemples caractéristiques de l'application de sa règle à l'algèbre, à la mécanique, aux questions usuelles, à la métaphysique : nous avons étudié déjà de ce point de vue la géométrie analytique et nous verrons plus loin que Descartes a suivi la même voie dans la démonstration de l'existence de Dieu. L'avantage de l'analyse consiste en ce qu'elle « montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes ». Toutefois, entre la géométrie et la métaphysique, « il y a cette différence, que les premières notions qui sont supposées pour

émontrer les propositions géométriques, ayant de a convenance avec les sens, sont reçues facilement 'un chacun ; c'est pourquoi il n'y a point là de ifficulté, sinon à bien tirer les conséquences... Mais u contraire, touchant les questions qui apparienent à la métaphysique, la principale difficulté st de concevoir clairement et distinctement les remières notions » : non pas qu'elles soient moins laires de leur nature que les propositions géomériques, mais parce qu'elles exigent de l'esprit une ttention plus soutenue et un plus grand détachenent des sens (*Réponse aux 2es objections*, IX, 121-23). C'est pourquoi l'analyse est plus indispensable ncore en métaphysique qu'en géométrie.

Afin de rendre plus accessibles la signification et portée de l'analyse cartésienne, je prendrai ici nelques exemples empruntés à notre époque.

Chacun connaît aujourd'hui la méthode Taylor, pliquée à l'organisation du travail. Taylor l'a forulée, à propos de la fabrication de ses aciers à upe rapide, de la manière suivante : « Jeter un up d'œil d'ensemble sur le domaine à étudier, is examiner avec soin tous les éléments du proème et choisir les plus simples avant de s'engager ns un travail compliqué » ; c'est-à-dire déterminer nfluence de chaque variable sur le résultat final, rès les avoir isolées tour à tour en maintenant autres constantes (1). Or, cette règle est aisément connaissable : c'est la règle même de Descartes. is Taylor, qui était un autodidacte, ignorait Des-

1) Voir à ce sujet un article de la *Revue scientifique* (rose) du octobre 1919, p. 618.

cartes ; et les Français qui ne lisent pas leurs philosophes, mais sont portés à admirer tout ce qui leur vient de l'étranger, se sont engoués du taylorisme, sans prendre garde que tout ce qu'il y a de bon dans le taylorisme est contenu dans la règle de Descartes, et que ce que Taylor, sous l'influence allemande, y a ajouté, notamment le chronométrage mécanique du travail, est très fortement contestable. C'est là ce qu'un de nos savants, qui joint aux connaissances techniques la culture philosophique, Georges Charpy, me faisait observer un jour en disant : « Au taylorisme, substituons le cartésianisme. »

Si du domaine de la mécanique nous passons au domaine des idées, la règle cartésienne n'est pas moins valable. En effet, toutes les fois que nous avons quelque question *complexe* à étudier, salaire familial ou suffrage des femmes, participation aux bénéfices, gestion ouvrière ou Société des nations, pour ne parler que de questions sociales, le mieux est d'appliquer le précepte de Descartes : au lieu d'agir comme un homme qui du pied d'un édifice voudrait s'élever d'un saut jusqu'au faîte, il faut prendre l'escalier, dit Descartes (*Regula V*, X, 380), ou, en d'autres termes, il faut remonter progressivement des effets complexes, c'est-à-dire de la question étudiée, aux principes simples qui en commandent la solution. On ne tarde pas alors à s'apercevoir que toutes ces questions, infinies par le nombre et la complexité, se réduisent en fin de compte à quelques principes très simples et très fondamentaux : usage, valeur, personne, autorité, droit naturel.

Ce sont ces principes qui doivent être l'objet de notre méditation : lorsque nous les posséderons assez complètement pour les voir d'une vue claire et distincte, nous saurons sans peine en faire l'application à toutes les difficultés qui se présentent, et, grâce à eux, parvenir à la solution de ces difficultés, pourvu, toutefois, que nous ayons le tact et le discernement qu'exige le maniement de principes faits pour le réel et qui doivent être constamment adaptés à la diversité du réel (1).

3° Toutefois, pour être bien sûr qu'on n'a rien négligé dans la voie qui mène du complexe au simple, du relatif à l'absolu, il faut ensuite parcourir le chemin en sens inverse et tâcher de retrouver le complexe en partant des éléments simples. Tel est le rôle de la *synthèse*, dont Descartes nous donne cet énoncé très remarquable : « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter

(1) Nous aurons à revenir sur ce dernier point, dont l'extrême importance a été reconnue de tous les hommes d'action. Il faut se souvenir, en effet, qu'un *principe* ne doit rien avoir « de rigide ni d'absolu... On n'a presque jamais [disons : jamais] à appliquer deux fois le même principe dans des conditions identiques : il faut tenir compte des circonstances diverses et changeantes, des hommes également divers et changeants et de beaucoup d'autres éléments variables » (H. Fayol, *Administration industrielle et générale*, Paris, Dunod et Pinat, 1917, p. 25). Le maréchal Foch rejette pareillement les dispositifs fixes, « les formes invariables, figures, épures, schémas », parce que, dit-il, « à la guerre il n'y a que des cas particuliers ; tout y est affaire d'espèce, rien ne s'y reproduit », — bien que tout s'y enchaîne, selon une « logique des actes » et selon des « relations de causes à effets », qui permettent, qui exigent même du chef, science et méthode, c'est-à-dire observation et réalisation de l'ordre (*Principes de la guerre*, Paris, Berger-Levrault, p. 11-12, p. 264).

peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres » (VI, 18-19).

La synthèse, ou déduction cartésienne, est très différente de la déduction syllogistique, en usage chez Aristote et les scolastiques : celle-ci part de l'*universel;* la déduction cartésienne part du *simple*, qui n'est pas la même chose que l'universel : et en effet, dit Descartes, l'universel est en un sens plus simple et absolu que le particulier, en un sens moins, puisqu'il n'existe que dans l'individu (*Regula VI*, X, 382).

D'autre part, plus importante encore que le point de départ ou les *principes*, est la manière dont ils se comportent entre eux et avec leurs conséquences : c'est-à-dire l'*ordre* de leur enchaînement (1). Or, cet ordre n'est pas toujours apparent dans la nature.

(1) Cf. ce que dit H. Poincaré, dans *Science et méthode*, p. 47 : « Une démonstration mathématique n'est pas une simple juxtaposition de syllogismes ; ce sont des syllogismes *placés dans un certain ordre*, et l'ordre dans lequel ces éléments sont placés est beaucoup plus important que ne le sont ces éléments eux-mêmes. » Et Poincaré, à ce propos, caractérise « le sentiment, l'intuition pour ainsi dire de cet ordre », qui nous permet « d'apercevoir d'un coup d'œil l'ensemble du raisonnement ». On rapprochera de ce texte une curieuse observation du P. Poisson sur la troisième règle de la logique de Descartes : « Il règne je ne sais quelle liaison, qui fait qu'une vérité fait découvrir l'autre, et qu'il ne faut que trouver le bon bout du fil, pour aller jusqu'à l'autre sans interruption. Ce sont, à peu près, les paroles de M. Descartes, que j'ai lues dans un de ses fragments manuscrits : *Quippe sunt concatenatæ omnes scientiæ, nec una perfecta haberi potest, quin aliæ sponte sequantur, et tota simul encyclopædia apprehendatur* » (*Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes*, II, 6 ; A. T., X, 255). Ainsi, la connaissance parfaite d'une seule science (ou vérité), et de l'ordre d'enchaînement des autres, permettrait d'arriver à une sorte de connaissance encyclopédique.

C'est pourquoi l'esprit doit intervenir par l'*hypothèse*, pour rétablir l'ordre, pour lier entre eux les causes et les effets, les simples et les composés, partout où leur liaison n'est pas évidente. Peu importe, au surplus (1), que la réalité soit ou non conforme à l'hypothèse, pourvu que celle-ci n'altère en rien la vérité des choses qu'on en déduit et ne fasse que contribuer à rendre tout plus clair : c'est ainsi qu'en géométrie on fait souvent, au sujet d'une grandeur ou quantité, certaines suppositions, qui n'infirment en rien la force des démonstrations, bien qu'un physicien puisse avoir une tout autre idée de la nature de cette quantité ; c'est ainsi encore qu'en astronomie on trace, pour y décrire les phénomènes, des cercles imaginaires, qui, bien que non conformes à la réalité des faits, permettent de discerner clairement les objets auxquels on s'applique et la connaissance qu'on en peut acquérir (*Regula XII*, X, 412, 417). Bien plus, la fausseté de l'hypothèse n'empêche point que ce qui en a été déduit conformément à l'expérience ne soit vrai et n'ait été par elle rendu intelligible à notre esprit, grâce à l'ordre qu'elle nous y a fait voir (*Principes*, III, 46-47).

La synthèse est donc essentiellement observation et supposition d'ordre, et en ce sens elle est toute la méthode, puisque « la méthode entière consiste

(1) « Neque credetis, nisi lubet, rem ita se habere ; sed quid impediet quominus easdem suppositiones sequamini, si appareat nihil illas ex rerum veritate minuere, sed tantum reddere omnia longe clariora ? Non secus quam in geometria quædam de quantitate supponitis, quibus nulla ratione demonstrationum vis infirmatur, quamvis sæpe aliter in physica de ejus natura sentiatis » (X, 412).

dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner la pointe de son esprit pour découvrir quelque vérité » (*Regula V*, X, 379).

Or, cette perception d'ordre, qui est le fond de la déduction (1), la rapproche singulièrement de l'intuition. Sans doute, la déduction, qui porte sur les causes éloignées, se distingue de l'intuition, qui porte sur les principes, en ce qu'elle implique « un mouvement ou une certaine succession », au lieu que l'intuition est un acte simple ; d'où il suit que la déduction ne requiert pas, comme l'intuition, une évidence présente, mais qu'elle emprunte presque toute sa certitude à la mémoire (*Regula III*, X, 370). Cependant la mémoire, grâce à l'exercice continuel de la pensée, finit, en s'affermissant, par se supprimer, en sorte que nous parcourons toute la chaîne presque d'une seule vue et qu'il semble que nous apercevions la chose *totam simul* (*Regula XI*, X, 409). A ce stade, la déduction rejoint presque l'intuition, dont elle procède et dont elle n'est que le déroulement dans le temps : elle est, pourrait-on dire, une intuition en mouvement.

4° Mais, pour parvenir à ce résultat, une dernière opération est nécessaire : c'est l'*énumération* ou *induction*, qui consiste en la recherche et en la classification de tout ce qui se rattache à une question donnée. Descartes la formule ainsi dans le *Discours :*

(1) Il convient de noter ici que le terme *déduction*, chez Descartes, n'est pas absolument identique au terme *synthèse :* il est d'un emploi plus général, et désigne tout à la fois l'inférence par voie analytique et l'inférence par voie synthétique, celle-ci étant d'ailleurs l'achèvement de celle-là.

« Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, soit en cherchant les moyens termes, soit en parcourant tous les éléments de la question (1), que je fusse assuré de ne rien omettre » (VI, 19). En effet, si l'on omet un seul degré dans la série qui mène du relatif à l'absolu ou de l'absolu au relatif, ou si l'on omet de discerner et de parcourir par ordre les choses appartenant au même degré, la chaîne se rompt et toute la certitude de la conclusion disparaît (*Regula VII*, X, 389-390 ; *VIII*, 392).

L'énumération doit être *méthodique* ou ordonnée, en ce sens qu'elle doit disposer les choses dans le meilleur ordre, suivant des classes définies ; et elle doit être *suffisante*, en ce sens que, sans avoir besoin d'être complète, elle doit pouvoir conclure avec certitude, par analogie, de la connaissance de quelques cas à la connaissance de celui que l'on ignore (2).

L'énumération n'est pas un simple *complément*, ou une simple adjonction de la méthode ; il serait

(1) « Tum in quærendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis » (addition de la traduction latine du *Discours*, VI, 550). Sur le sens du terme *medium*, et la difficulté de découvrir les *moyens* nécessaires pour la *comparaison*, cf. le *Commentaire* du P. Poisson, IIe part., 6e obs. (A. T., X, 476).

(2) Par exemple, dit Descartes, si je veux montrer par énumération que l'aire d'un cercle est plus grande que celle de toutes les autres figures de périmètre égal, « non opus est omnes figuras recensere, sed sufficit de quibusdam in particulari hoc demonstrare, ut per inductionem idem etiam de aliis omnibus concludatur » (*Regula VII*, X, 390). Voir deux autres exemples de l'emploi de l'énumération dans la recherche de l'anaclastique (où l'on conclut *per imitationem* d'une des puissances naturelles énumérées à l'action de la lumière), et dans la recherche du pouvoir de notre esprit (*Regula VIII*, X, 394 et suiv.). Cf. également l'usage que Descartes fait de l'induction dans les questions de nombres (lettre à Mersenne, 27 juillet 1638, II, 254), et dans ses recherches sur l'arc-en-ciel (*Météores*, disc. VIII, et le *Commentaire* du P. Poisson, IIe part., 7e obs.).

plus exact de dire qu'elle en est l'*achèvement* et l'achèvement indispensable. Elle n'est elle-même qu'une espèce de la déduction (1), à savoir la déduction multiple et enveloppée, *multiplex et involuta* (X, 408) ; elle peut être utilisée comme substitut de l'intuition, lorsque la capacité de notre esprit ne nous permet pas d'y atteindre en raison de la multiplicité et de la disjonction des principes auxquels se suspend notre raisonnement (X, 389) ; bien plus, elle peut finir, grâce à l'exercice, par rejoindre l'intuition, dans un mouvement continu de l'esprit, aboutissant à « un jugement qui condense en un rapport unique une somme de rapports et qui les organise » (2). Enfin,

(1) C'est là ce qu'indique clairement Descartes au début de la *Règle XI* (X, 407), lorsque, parlant de l'*intuitus mentis*, il ajoute : « illum uno in loco deductioni opposuimus, in alio vero *enumerationi tantum*, quam definivimus esse illationem ex multis et disjunctis rebus collectam ; simplicem vero deductionem unius rei ex altera ibidem diximus fieri per intuitum. » C'est en cela que consiste essentiellement l'énumération (conséquence obtenue par le rapprochement de plusieurs principes distincts), bien que Descartes semble parfois y inclure aussi l'opération qui tire une conséquence d'un principe en se servant de conclusions intermédiaires parce qu'un trop long intervalle sépare le premier terme du dernier (*Regula VII*, X, 387) : celle-ci diffère de celle-là comme la déduction simple ou *directe* diffère de la déduction multiple ou *indirecte* (*Regula VI*, X, 386-387) ; l'une *prépare* l'intuition, et s'y ramène d'ailleurs aisément, parce que la nature de la difficulté ne change pas ; l'autre, qui est l'énumération proprement dite, soulève une difficulté nouvelle, parce qu'elle implique plusieurs conceptions simultanées, et non plus seulement successives, de l'esprit ; mais elle peut servir de *substitut* à l'intuition, et finalement y tendre elle aussi (X, 408-409).

(2) Hanneqüin, *Etudes*, p. 229. Par là l'énumération cartésienne se distingue nettement du syllogisme : 1° en ce qu'elle aboutit à un jugement nouveau ; 2° en ce que, dans les séries ordonnées de rapports qu'elle examine, les termes se rattachent d'eux-mêmes les uns aux autres, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un *moyen* (*Regula XIV*, X, 451), celui-ci n'intervenant que dans la *comparaison* des grandeurs, mais sous une forme, d'ailleurs, très différente des moyens termes du syllogisme, en tant qu'unité de mesure (X, 439-440, 451).

l'énumération, pourvu qu'elle se règle sur la vue de la vérité des choses et qu'elle observe l'ordre, doit « servir infailliblement en la recherche de la vérité » (lettre à Mersenne, 23 décembre 1630, I, 195), parce qu'elle est la garantie expérimentale de la méthode (1), et permet d'assurer au raisonnement, analytique et synthétique, une valeur réelle, analogue à celle de l'intuition, qui demeure la seule connaissance parfaite.

Par là se confirme l'unité essentielle de la méthode, expression de l'unité essentielle de l'esprit humain. Toute connaissance se ramène, dit Descartes, à l'*intuition* évidente et à la *déduction* nécessaire (2), l'une saisissant les natures simples, l'autre leur composition. Mais la déduction elle-même est essentiellement une intuition : le mouvement de la pensée n'y est qu'accessoire ; son principe et son terme, c'est l'intuition.

Connaître, c'est voir.

(1) Sur le rôle de l'expérience dans la physique cartésienne, cf. LIARD, *Descartes*, p. 120-138 ; MILHAUD, *Descartes savant*, ch. IX.

(2) « Nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis, præter evidentem intuitum, et necessariam deductionem » (*Regula XII*, X, 425). Cf. *Regula III* (X, 368) : dans ce dernier texte, *inductio* est pris au sens de *deductio*, soit qu'il s'agisse d'une simple faute de copiste ou d'une inadvertance de Descartes, soit plutôt (HANNEQUIN, *Etudes*, p. 217) que Descartes entende marquer par là que la déduction, lorsqu'elle se prolonge et qu'elle s'éloigne de son point de départ, s'écarte de l'intuition, pour devenir, au sens propre du mot, une *inférence* (*inductio, illatio* : cf. *Regula II*, X, 365), allant d'un terme à un autre terme éloigné. C'est en ce sens que Descartes peut dire (*Regula VII*, X, 389) : « Toutes les fois qu'une connaissance n'est pas réductible à l'intuition, — les chaînes du syllogisme étant d'ailleurs rejetées, — il ne nous reste qu'une seule voie certaine, qui est l'induction : car, pour toutes les propositions que nous avons déduites immédiatement les unes des autres, si l'inférence a été évidente, elles ont déjà été réduites à une véritable intuition » (cf. *Regula XI*, X, 407-408).

***

Que faut-il penser de la méthode de Descartes? Elle garde aujourd'hui toute sa valeur et peut être considérée dans ses grandes lignes comme la méthode essentielle de l'esprit humain.

Notons-le bien, d'ailleurs. Elle n'a pas été inventée de toutes pièces par Descartes. Les règles de l'analyse et de la synthèse avaient été clairement énoncées avant lui par les mathématiciens grecs et par Platon. Le rôle primordial de l'intuition et de l'intellect pur, ou du νοῦς, dans la connaissance avait été parfaitement reconnu par Platon et par Aristote, par les grands penseurs du moyen âge, par saint Thomas (1), et surtout par les néo-platoniciens, dont la tradition était parvenue jusqu'à Descartes par l'intermédiaire de ses maîtres, jésuites et oratoriens (2). L'originalité propre de Descartes, ici encore, a été d'introduire de l'ordre, de dégager

(1) Que l'idéal de l'opération intellectuelle et que le fond même de l'*intellectus*, pour saint Thomas, soit la connaissance intuitive, c'est là ce qu'ont nettement reconnu ROUSSELOT, *l'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, et SERTILLANGES, *Saint Thomas*, Paris, Alcan, 1910, t. Ier, p. 49. Pour les scolastiques, l'*intellectus* perçoit immédiatement prémisses et conclusion, il voit la seconde *dans* les premières, et non *par* elles : c'est le νοῦς des Grecs, par opposition à la διάνοια. Cf. mon travail sur *la Notion du nécessaire chez Aristote*, Paris, Alcan, 1915 (index, s. v. Νοῦς).

(2) Cf. cette définition du P. GIBIEUF (*De libertate Dei et creaturæ*, 1630, t. II, p. 284) : « Cum ergo vera legitimaque scientia non discursus sit, sed simplex quidam veritatis intuitus. » Nous savons, par Baillet, que Descartes connut Gibieuf en 1626-1628 ; il écrit à Mersenne, en octobre 1631, qu'il « estime grandement » ce qu'il a vu de son livre, et « souscrit tout à fait à son opinion » (I, 220). — Nous verrons avec plus de précision, à propos du *Cogito*, l'influence qu'exerça la tradition néo-platonicienne sur la pensée cartésienne.

les règles essentielles de la masse des règles accessoires, avec lesquelles on les confondait ou qui souvent même les oblitéraient, enfin et surtout de mettre en pleine lumière l'organisation de ces règles au sein de l'entendement qui les unifie.

Il faut savoir gré à Descartes d'avoir proclamé avec autant de force que la raison, ou le bon sens, est « l'instrument universel » de la connaissance, que son organe est la pensée intuitive, que la seule manière de connaître vraiment est de voir, et que toutes les opérations par lesquelles l'intelligence parcourt l'échelle qui va du complexe au simple et du simple au complexe, analyse et synthèse, celle-ci étant d'ailleurs le complément indispensable de celle-là, se subordonnent à l'intuition rationnelle, qu'elles préparent, mais qui les dirige, les domine et les achève. Descartes a très bien vu que la connaissance se ramène toujours à l'appréhension de l'objet, soit directement (c'est l'intuition), soit selon un ordre (c'est le discours), qui, pour être vrai, ne doit être que le déroulement de l'intuition par un « mouvement continu » de la pensée : ainsi, l'on ne connaît une chose que lorsqu'on l'a rattachée, selon cet ordre essentiel, à ses principes simples et absolus, perçus par l'intellect pur.

Cette *intuition* dont le premier, peut-être, Descartes a parfaitement défini le sens et le rôle, nous apparaît de plus en plus comme l'organe même de la connaissance. Toutefois, l'on se méprend assez ordinairement sur sa nature : partisans et adversaires de l'intuition la défigurent le plus souvent d'une fâcheuse manière, en lui attribuant un carac-

tère mystérieux et indéterminé qui semble la rejeter hors du domaine de l'intelligence. Or, l'intuition n'est que l'acte propre de l'intelligence, prise à son point le plus haut et dans son épanouissement suprême, puisque l'*intelligence* complète, c'est la faculté de pénétrer à l'*intérieur* de son objet pour le *lire*, c'est le pouvoir de le contempler du dedans. Pour en préciser les caractères, il suffit de s'adresser aux génies qui ont éprouvé l'intuition et nous l'ont décrite : un Henri Poincaré en science, un Napoléon en art militaire, un Michel-Ange ou un César Franck en art pur, une sainte Thérèse en matière religieuse. Chez tous, l'intuition rationnelle apparaît avec un caractère double, qui suffit à la définir : c'est une connaissance *immédiate* et c'est une connaissance *réelle* (1). Elle doit être longuement préparée : mais elle éclate tout d'un coup, en une soudaine illumination (2). Et elle nous livre, non pas, comme l'intelligence conceptuelle, des produits de notre entendement, mais bien le réel même, avec lequel elle nous fait prendre contact. C'est pourquoi, en art même, un César Franck dira d'une phrase qu'il a longtemps cherchée : « Je l'ai trouvée » (3), et une sainte Thérèse insistera sur ce fait que l'objet de la vision intellectuelle est indépendant de l'esprit, qu'il le dépasse, et ne peut être conquis par aucune

(1) Double caractère que Descartes a parfaitement mis en lumière, dans la belle lettre au marquis de Newcastle que nous avons déjà citée (V, 136).

(2) « Enfin le voile est déchiré », écrit Napoléon à Murat, le 13 octobre 1806, à neuf heures du matin (Colonel VACHÉE, *Napoléon en campagne*, Paris, Berger-Levrault, 1913, p. 170).

(3) Vincent D'INDY, *César Franck*, Paris, Alcan, 1906, p. 175.

industrie : on ne peut que s'y disposer, comme le dira Pascal, car une telle lumière est « l'œuvre de la grâce » (1). D'où l'*humilité* de celui qui l'éprouve, humilité qui est à la fois le fruit et la marque de l'intuition vraie.

Descartes a donc fondé véritablement la méthode et tracé à l'intelligence humaine sa véritable voie, lorsqu'il a discerné, derrière les démarches de l'intelligence qui raisonne, l'acte simple de l'intelligence qui voit. Mais son esprit, malgré tout raisonneur, déductif et mathématicien toujours, même lorsqu'il transcende la mathématique, n'a pas vu aussi clairement que les purs intuitifs, une sainte Thérèse ou un Pascal, les limites de l'intuition rationnelle et l'humilité qu'elle commande.

Descartes a raison d'avoir confiance en la raison humaine : car la raison est notre grande lumière naturelle. Mais il lui accorde une confiance excessive, et cela de deux manières :

1° Pour Descartes, tout se réduit au *simple*, et l'intuition, qui nous livre les principes simples, est conçue par lui comme absolument certaine, à l'abri de toute erreur et de tout doute. Or, l'intuition vraie est assurément telle : mais est-il donné à l'homme de l'atteindre? En tout cas, nous n'avons pas de marque intellectuelle absolument certaine, mathématiquement rigoureuse, à laquelle nous puissions la reconnaître. L'évidence n'est pas quelque chose

(1) *Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. Polit, Paris, Retaux, 1907, t. II, p. 295 et suiv. (*Relation LIV*), p. 316 (*Relation LXIV*). Cf. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 245 : « s'offrir par les humiliations aux inspirations. »

d'aussi simple, d'aussi clairement délimité, d'aussi indéniable que le croit Descartes. Elle n'est pas affaire de *science* pure, mais plutôt de *croyance*. Or, nous savons que Descartes rejette la croyance ou l'assurance morale, en matière de connaissance rationnelle.

2° L'intuition doit être préparée par un long et pénible travail : ainsi, le médecin n'arrive à la sûreté du diagnostic qu'après une longue pratique. Nul ne le conteste et Descartes en a parfaitement conscience. Seulement il pense que ce travail (pour tout ce qui est du ressort de notre raison et les vérités révélées mises à part) peut être entrepris et mené à bien par l'esprit avec ses seules forces ou presque. L'expérience proprement dite, l'expérience des effets, n'intervient nulle part comme partie constitutive de la méthode : car l'énumération elle-même, sorte de mouvement de la pensée qui parcourt tous les anneaux d'une chaîne trop longue pour être embrassée dans une seule intuition, n'a que de lointains rapports avec l'expérience telle que nous l'entendons aujourd'hui ; et d'ailleurs elle a pour rôle principal de contribuer à l'achèvement de la science. Descartes ne nie pas l'expérience, assurément : il sait très bien que le monde n'est pas l'œuvre de notre esprit, mais l'œuvre de Dieu, et il reconnaît que l'expérience est absolument nécessaire pour nous faire voir quels sont, parmi tous les effets qui se peuvent déduire des premiers principes, ceux que Dieu a précisément voulus. Mais l'expérience, pour lui, ne devient intelligible que du moment où elle a été déduite des premiers principes,

ou rattachée à cette expérience supérieure de l'entendement qui porte sur le simple et l'absolu, et dans laquelle l'entendement se contemple, en quelque sorte, lui-même. Et ainsi, c'est toujours l'esprit qui est roi : s'il se soumet en quelque manière au réel, c'est afin de plier le réel à ses principes. Ce faisant, il pèche par présomption et risque de s'égarer, faute d'avoir bien marqué les limites de son pouvoir, après en avoir reconnu l'existence.

Descartes, qui a si admirablement compris la nature et la portée de la raison, n'a pas vu aussi clairement que l'acte propre de la raison consiste précisément à reconnaître les limites que lui impose le réel, et que, suivant un mot de Pascal qui est, à bien des égards, le dernier mot de la philosophie, « la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (*Pensées*, 267).

VI

LA MÉTAPHYSIQUE CARTESIENNE
LE DOUTE MÉTHODIQUE. LE « COGITO »
L'EXISTENCE ET L'IMMORTALITÉ DE L'AME

Après la méthode, nous allons aborder la doctrine : mais il nous faut voir d'abord comment l'une se rattache à l'autre. Descartes s'est forgé des instruments pour la recherche de la vérité : il va maintenant les appliquer à cette recherche ; il va, en se servant d'eux, s'efforcer d'atteindre la certitude complète ; et, pour cela, il entreprend de reconstruire en entier l'édifice de la science, depuis les fondements. Or, *le fondement de tout l'édifice, c'est la métaphysique :* elle seule est capable d'asseoir la certitude dans son principe comme dans ses applications, c'est-à-dire de garantir la vérité des idées claires dans leur rapport avec le réel aussi bien que dans leur rapport entre elles, et d'en justifier les applications pratiques à la mécanique, à la médecine, à la morale.

Insistons sur ce point, car il est d'extrême importance. Descartes a exprimé les mêmes idées sous une autre forme et en recourant à une autre image (*Principes*, préf., IX, 13). Supposons, dit-il, un

homme qui n'ait encore que la connaissance vulgaire et imparfaite qu'on peut acquérir par l'expérience commune, par les sens, par la conversation et par les livres. Quel ordre devra-t-il suivre pour s'instruire? Il lui faudra, avant toutes choses, « tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre ». Après cela, s'il veut parvenir à la vérité dans l'ordre spéculatif, il devra s'exercer à la logique, c'est-à-dire non pas du tout à cette vaine dialectique de l'école qui « corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente », mais à « celle qui apprend la manière de bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore » : c'est la méthode. Et, comme la méthode « dépend beaucoup de l'usage », comme elle consiste plus en pratique qu'en théorie, il ne suffit pas d'en dégager les règles, il est bon qu'on s'exerce longtemps à pratiquer ces règles, afin d'en acquérir le maniement sûr et facile (IX, 14).

Descartes s'est donc très bien rendu compte que les règles qui doivent nous guider toujours dans la solution des difficultés, règles simples et universelles dans leur principe, ne sont pas susceptibles d'applications simples et universelles comme se l'imaginent à tort les esprits systématiques, qui prétendent plier toutes les questions, et la réalité même, à leurs formules rigides et immuables (1). Et, en effet, remarque

(1) Il y a une très grande différence entre un *principe* et un *système* : cette différence, qui peut aller jusqu'à l'opposition, sera rendue plus claire si l'on compare, par exemple, les méthodes de guerre fran-

justement Descartes, toute la méthode réside dans l'observation de l'ordre : elle nous enseigne à discerner et à suivre le *vrai ordre* qui existe *dans la chose elle-même*. Or, cet ordre n'est pas le même en chaque sujet. Pour que l'esprit devienne apte à l'y découvrir, il faut donc qu'il se soit exercé préalablement dans l'adaptation de la méthode aux divers sujets, de manière à pouvoir examiner et dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'il cherche et, dans chaque cas, saisir l'ordre dans lequel les éléments sont disposés : ainsi procède celui qui veut déchiffrer des caractères inconnus, dont il ignore l'ordre, mais dont il sait qu'ils ont un ordre. C'est pourquoi la théorie de la méthode ne serait pas complète sans la pratique de la méthode : après qu'une « longue expérience » nous a permis de dégager des règles définies, toute la sagacité humaine se réduit à éprouver ces règles et à tâcher d'observer par soi-même, *a nobis ipsis*, l'enchaînement propre à un grand nombre de sujets, tous différents entre eux et néanmoins réguliers, c'est-à-dire réalisant tous l'ordre, mais le réalisant différemment : *innumeros ordines, omnes inter se diversos et nihilominus regulares, in quibus rite observandis fere tota consistit humana sagacitas.* C'est ainsi que l'esprit s'accoutume à pénétrer jusqu'à la vérité intime des choses, *ad intimam rerum veritatem* (*Regula X*, X, 404 405 ; cf. *Discours*, 2e part., VI, 20-22).

çaises et les méthodes de guerre allemandes, FOCH et LUDENDORFF. Voir, du premier, les deux grands ouvrages *Des principes de la guerre*, *De la conduite de la guerre*, Paris, Berger-Levrault ; et, sur le second, les études du général BUAT (notamment un article de la *Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1919, conclusion).

Dans cet exercice de la méthode, il faut *commencer par les sujets les plus simples*, comme sont les arts mécaniques, ceux du tisserand, du tapissier, de la brodeuse et tout ce qui concerne les jeux ou combinaisons de nombres, toutes choses très propres à exercer l'esprit, pourvu qu'il les découvre en quelque sorte lui-même. En effet, de tels arts n'ont rien d'obscur et sont tout à fait à la portée de l'intelligence humaine (X, 404), puisque leurs objets ont été disposés par elle : en sorte que, « par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver » (*Discours*, 2e part., VI, 21). Mais Descartes ne nourrit pas seulement sa raison de la science : il la nourrit encore de l'expérience de la vie et des hommes ; il nous recommande de faire comme lui diverses observations, et d'éprouver nos règles au contact des hommes et des choses. Par ces moyens, nous apprendrons l'*usage* de la méthode ; bien plus, nous serons assurés d'user en toutes choses de notre raison, dont la méthode n'est que la mise en œuvre ; notre esprit s'accoutumera peu à peu à la perception claire et distincte, c'est-à-dire intuitive, de ses objets et de l'ordre qu'ils manifestent ; et enfin, comme nous n'aurons pris tous nos sujets d'étude qu'à titre d'exemples ou d'essais de cette méthode et que nous les aurons toujours rattachés aux principes simples qui en commandent la solution, sans assujettir jamais la méthode à aucune matière particulière (VI, 21), nous nous serons rendus capables d'appliquer la

force de notre esprit à la découverte de la vérité en chaque sujet qui se présente à lui. Par là, Descartes indique très clairement le but de l'éducation, qui doit être non pas de meubler l'esprit, mais de le former, non pas de lui fournir des connaissances particulières, mais de lui donner l'aptitude à les acquérir : en sorte que chaque discipline doit être jugée, non pas sur ce qu'elle nous apprend, mais sur la manière dont elle nous *apprend à apprendre.*

L'esprit une fois formé, il faut l'appliquer à l'examen des questions fondamentales, d'où dépendent toutes les autres.

Après donc que l'homme s'est exercé longtemps à pratiquer les règles de la méthode « touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques », et « lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes et de toutes les notions claires et distinctes qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des

animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (*Principes*, préf., IX, 14).

La méthode a donc été constituée en vue d'établir d'abord la métaphysique, d'où procède tout le reste. Sans doute, « comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières » (IX, 15). Toutefois, si l'arbre n'est pas solidement enraciné dans une bonne terre, il ne portera pas de fruits. Or, qu'est-ce que *la métaphysique*, qui est comme la racine de l'arbre de la science? C'est *la science des premières causes, ou des principes*. C'est, en un mot, *la science de Dieu :* Dieu, en effet, fonde à la fois toute existence et toute certitude, parce que Dieu est la cause totale de tout ce qui est, et qu' « il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses ; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse, à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes », c'est-à-

dire des premières causes ou des principes d'où dépendent (1) toutes les autres choses (IX, 2-3), et cela en remontant jusqu'à leur auteur, qui est Dieu.

Nous aurons donc à rechercher d'abord comment l'esprit s'élève de la connaissance de soi à la connaissance de Dieu, avant de voir comment l'existence de Dieu fonde l'existence de l'âme comme de tout ce qui est, et garantit la réalité de nos idées. Ces deux ordres, ordre de la connaissance et ordre de l'être, qui sont inverses, puisque l'un va de l'âme ou de la pensée à Dieu et l'autre de Dieu à l'âme, s'impliquent d'ailleurs très intimement, et « communient » (2) de telle sorte qu'ils sont inséparables dans la réalité, et qu'une même intuition nous livre indissolublement liées ces deux vérités : *Je suis, Dieu est.* Mais le discours ne peut exposer les choses que successivement. Nous commencerons donc par *l'étude de l'âme, première dans l'ordre de la connaissance*, avant d'aborder *l'étude de Dieu, première dans l'ordre de l'être*, mais en nous rappelant toujours que celle-là ne peut être parfaitement comprise sans celle-ci, qui la fonde (3).

(1) Dépendance telle « qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux » (IX, 2).

(2) Le mot est d'HAMELIN, *le Système de Descartes*, p. 141.

(3) Il faut bien garder ce principe en l'esprit si l'on veut comprendre la métaphysique cartésienne. Ceux qui voient dans la doctrine du *Cogito* un idéalisme formel et subjectiviste, « enfermant la pensée en elle-même », comme la doctrine de Kant, témoignent d'une ignorance et d'une méconnaissance totale du cartésianisme. Le fait d'où part Descartes, c'est la *pensée comme effet*, non comme cause, — et effet *qui suppose nécessairement Dieu* pour auteur. Nous sommes ici en plein réalisme, et il est absurde d'attribuer à Descartes la doctrine que lui oppose Kant pour le réfuter. Descartes se fonde, comme saint Thomas, sur une intuition objective, réelle. Il diffère du grand

***

Pour que l'esprit puisse découvrir la vérité en métaphysique, pour qu'il puisse trouver un premier principe, parfaitement évident, donc absolument certain, sur lequel il puisse bâtir tout l'édifice de la science, il faut qu'il commence par déraciner toutes les erreurs qui ont pu se glisser en lui. Tel est l'objet du *doute méthodique*.

Notons tout de suite la *portée* et la *fin* du doute cartésien.

1° Ce doute, d'abord, n'est pas un doute universel, comme celui des pyrrhoniens, qui s'en tiennent au « que sais-je? » de Montaigne. Descartes commence par soustraire au doute la *pratique* et ses *principes*. Avant d'abattre, pour le rebâtir, le logis où l'on demeure, il est prudent, dit-il, de « s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera » : c'est pourquoi, afin de ne demeurer point irrésolu en ses actions pendant que la raison l'obligerait de l'être en ses jugements, Descartes fait provision de quelques maximes destinées à lui fournir des règles de conduite, d'autant que, « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai », il faut bien prendre parti et se résoudre, avant d'avoir trouvé la vérité, à suivre les opinions les plus probables comme si

docteur beaucoup moins par sa *doctrine* que par sa *méthode*, adaptée à notre époque comme celle de saint Thomas l'était à la sienne.

elles étaient absolument certaines (*Discours*, 3e part., VI, 22, 25 ; *Principes*, I, 3).

Descartes s'assure donc, avant toutes choses, de quelques maximes de morale, et il les met à part, « avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en sa créance ». Cette attitude de Descartes à l'égard de la foi peut être considérée, de sa part, comme une attitude de haute *prudence*, à condition qu'on n'entende point par là, comme on l'a parfois insinué, la prudence politique d'un homme qui cherche à se garder contre les théologiens, mais bien la sage prudence qui commande de maintenir toutes les vérités pratiques tant que l'on n'est pas sûr qu'elles doivent être modifiées, comme elle commande aussi de ne pas changer les règles de la conduite tant que l'on n'a pas de bonnes raisons de le faire. D'autre part, cette attitude de Descartes s'accorde profondément avec la conception même qu'il se fait de la foi : d'après lui, en effet, les vérités qui dépendent de la révélation surpassent de telle sorte la lumière naturelle de la raison qu'elles ne sont, en elles-mêmes, aucunement accessibles à l'entendement humain (1) ; elles ne peuvent être qu'objet

(1) Je dis *en elles-mêmes*, car Descartes, dans sa *Réponse aux instances de Gassendi* (lettre à Clerselier du 12 janvier 1646, sur les 5es *objections*), fait à ce sujet cette expresse réserve, que « même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elle ont été révélées de Dieu, avant que de nous déterminer à les croire » (IX, 208). Et dans les *Réponses aux 2es objections*, il dit plus expressément encore : « Quoi qu'on die ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons ; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui

de notre foi, la grâce divine disposant l'intérieur de notre pensée à vouloir, sans pour cela diminuer notre liberté (1). C'est pourquoi la théologie, d'après lui, « est d'autant meilleure qu'elle est plus simple » (2). Or, en vertu de ce principe, qui, d'ailleurs, sous la forme où il l'exprime, a paru à certains n'être pas exempt de dangers (3), Descartes tend à supprimer

nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe : ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident, à cause de la lumière de la grâce » (IX, 116).

(1) Dans ses *Réponses aux secondes objections*, Descartes, parlant de la lumière surnaturelle de la grâce, reprend en la précisant une formule de la *Quatrième Méditation* (VII, 58 ; IX, 46), et dit : « Illud [lumen supernaturale] intima cogitationis nostræ disponere ad volendum, nec tamen minuere libertatem » (cf. tout le passage, VII, 147-149 ; IX, 116). Voir sur ce point une étude très poussée de L. Laberthonnière, « la Théorie de la foi chez Descartes » (*Annales de philosophie chrétienne*, juillet 1911, 4e série, t. XII, p. 382-403).

(2) « Et certe theologia nostris ratiociniis, quæ in mathesi et aliis veritatibus adhibemus, subjicienda non est, cum nos eam capere non possimus ; et quanto eam servamus simpliciorem, eo meliorem habemus » (*Manuscrit de Göttingen*, V, 176). Notons au surplus que, pour interpréter correctement cette phrase, il faut replacer Descartes dans son milieu et se rappeler le but qu'il se proposait, au lieu de s'attacher au sens littéral des mots, qui change assez rapidement. Descartes a écrit, comme nous le faisons tous, avec la mentalité de son temps, et pour cette mentalité. Or, il avait évidemment en vue ici les défauts de la scolastique, qui étaient réels sur bien des points : car, ajoute-t-il (ce sont du moins les termes que lui prête Burman), « nous pouvons, sans doute, et même nous devons démontrer que les vérités théologiques ne répugnent pas aux vérités philosophiques, mais nous ne devons, en aucune manière, les soumettre à notre examen. Et par là les moines ont donné occasion à toutes les sectes et hérésies, je veux dire par leur théologie scolastique, qui devrait être exterminée avant toutes choses » (V. 176. Cf. *Discours*, 1re part., VI, 19).

(3) Voir à ce sujet un très intéressant article de Maurice Blondel sur « le Christianisme de Descartes » (*Revue de métaphysique*, 1896, p. 557 et suiv., p. 566), et du même « l'Anticartésianisme de Malebranche » (*Revue de métaphysique*, 1916, p. 3 et suiv.). Rien de plus opposé, sur ce point, à l'attitude de Descartes que celle de Malebranche, lequel, identifiant la Raison qui éclaire l'homme avec le

toute préparation rationnelle, voire même toute intelligence, de la foi : mais, du même coup, il la soustrait entièrement au doute rationnel. Les vérités révélées par Dieu, étant incompréhensibles de leur nature, demeurent en elles-mêmes hors de notre prise.

Mais il y a plus. Dans le domaine de la raison même, le doute cartésien ne s'étend pas à toutes choses : il ne s'étend qu'aux *préjugés* ou jugements précipités qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité ; il ne s'étend pas aux *notions simples*, « qui se connaissent sans aucune affirmation ni négation », et par suite ne laissent aucune prise à l'erreur, puisque l'erreur n'existe que dans le jugement (1). Qu'est-ce, en effet, que l'idée comme telle? c'est « cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (*Réponse aux* 2es *objections*, Déf. 2, IX, 124). Or, il se peut fort bien que la chose ne soit point telle que ma pensée la représente, mais il n'en reste pas moins que cette façon de penser, en tant que façon de penser, réside certainement en moi : en sorte que, « pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses » (3e *Méditation*, IX, 29). L'intuition ne saurait donc être atteinte par le doute, car la vérité

Verbe ou la Sagesse de Dieu même, considère que « la religion c'est la vraie philosophie » (*Traité de morale*, I, II, 11).

(1) Dans sa *Réponse aux instances de Gassendi*, Descartes dit très expressément : « Je n'ai nié que les préjugés et non point les notions comme celle-ci [ce que c'est que pensée], qui se connaissent sans aucune affirmation ni negation » (IX, 206 ; cf. *Principes*, I, 10).

actuellement présente, pour tout le temps où elle est clairement conçue, se suffit à elle-même (2e *Méditation*, IX, 21) : et ainsi « pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables » ne sauraient « être mises ici en compte », puisque ce sont des notions simples ou indivisibles de la pensée, qui par ailleurs « ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe » (*Principes*, I, 10).

Le doute méthodique s'étend donc à tous les jugements, mais non pas aux idées en tant qu'idées (1).

2° Distinct du doute des sceptiques par ses limites, le doute cartésien s'en distingue plus profondément encore par sa fin. Descartes nous le dit très expressément : « Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile » (*Discours*, 3e part., VI, 29). Tandis que les sceptiques doutent pour douter et se reposent en leur doute comme en un mol oreiller (2), Des-

(1) Descartes, cependant, observe dans la 3e *Méditation* (IX, 34) : « Encore que j'aie remarqué ci-devant qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. » Mais, dans les exemples qu'il en donne (le chaud et le froid), il s'agit d'idées obscures et confuses, qui, même si elles sont vraies, font paraître si peu de réalité que je ne puis pas nettement discerner la chose représentée d'avec le non-être (IX, 35). Il demeure néanmoins que, pour établir très précisément les limites de son doute, Descartes aurait dû soumettre à une critique plus serrée les idées en tant qu'idées.

(2) Cf. PASCAL, *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne* (éd. Brunschvicg, *minor*, p. 158).

cartes doute pour savoir ; s'il « rejette comme absolument faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute », c'est parce qu'il désire « vaquer seulement à la recherche de la vérité », et c'est « afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en sa créance qui fût entièrement indubitable » (*Discours*, 4e part., VI, 31) :

a) C'est dans cette vue qu'il va rejeter d'abord entièrement le *témoignage des sens*, à cause des erreurs dans lesquelles ils peuvent nous faire tomber. Plusieurs expériences lui ont montré que nous nous trompons dans les jugements fondés tant sur les sens externes que sur les sens internes : ainsi, il arrive qu'on prenne une tour carrée pour une tour ronde ou qu'on croie sentir de la douleur dans un bras ou une jambe qu'on a perdus (6e *Méditation*, IX, 61). Puisque nos sens nous trompent quelquefois, il est prudent de ne se fier jamais entièrement à eux. De plus, il est à remarquer que le rôle des sens est de nous enseigner « non pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles » (*Principes*, II, 3). Or, les qualités sensibles que nous percevons ainsi dans les objets ne sont pas en eux comme nous nous les représentons : avant la science moderne, Descartes proclame qu'elles n'en sont que les *signes* (1). Qu'est-ce

(1) « Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes... Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi la

qui m'en garantit la vérité objective? Rien jusqu'à présent. L'existence des corps en eux-mêmes, existence que Descartes prouvera par la véracité divine (1), n'est pas pour lui un fait de certitude immédiate : c'est pourquoi Kant a justement défini l'idéalisme cartésien, touchant l'existence des choses matérielles, en le dénommant un « idéalisme problématique » (2). Enfin, à toutes ces raisons théoriques ou pratiques de révoquer en doute le témoignage des sens, Descartes ajoute une autre raison, plus proprement spirituelle, et non moins remarquable quoique moins souvent remarquée : et c'est que « pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens ». Or, pour cela, il ne suffit pas d'en être persuadé ou d'avoir envisagé la chose une fois, mais il faut la considérer longtemps et s'y exercer, « afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire... » (*Réponse aux 2es objections*, IX, 103-104). Admirable vérité ! Celui-là seul peut connaître Dieu qui s'est affranchi des sens.

nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes? » (*le Monde de René Descartes ou Traité de la lumière*, chap. Ier. De la différence qui est entre nos sentiments et les choses qui les produisent, XI, 4) On sait toute l'importance et tous les développements que devait prendre cette notion de *signe* dans la philosophie de Berkeley, et, de là, dans le pragmatisme contemporain.

(1) C'est le dessein des *Méditations*.

(2) *Critique de la raison pure*, Analytique des principes, ch. II, 3e sect., § 4 (trad. Barni, Flammarion, t. Ier, p. 238).

b) Cependant, dira-t-on, tout n'est pas à rejeter du témoignage des sens : il est des choses « desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.

« Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés lorsqu'ils veillent. » Sans doute, ajoute-t-il, « ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que

je dors » (1re *Méditation*, IX, 14-15). Calderon, dans son drame *La Vida es sueño*, a magnifiquement développé ce thème, lorsqu'il nous montre son héros, le prince de Pologne Segismundo, arraché à la caverne où son père l'a fait élever, se réveillant soudainement sur le trône, puis jeté de nouveau dans sa prison et se demandant là s'il a vécu ou rêvé, si la vie tout entière n'est pas un songe et si les songes eux-mêmes ne sont pas des songes?

Que toda la vida es sueño,
Y los sueños sueños son.

Ainsi, les illusions de nos songes, dont on ne peut distinguer assurément les perceptions de la veille, nous font penser que la veille n'est peut-être qu'un *songe bien lié*, et que toutes nos connaissances n'ont peut-être pas plus de vérité que nos songes (*Discours*, 4e part., VI, 32).

c) Toutefois, il faut au moins avouer que, si le tableau est feint, les éléments en sont empruntés à la réalité, et que les choses simples et universelles, comme la figure des choses étendues, leur grandeur, leur nombre, le lieu et le temps, ne cessent pas d'être vraies : « Soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés » (1re *Méditation*, IX, 16). Cependant, après avoir révoqué en doute toutes les données des sens et toutes les perceptions de la veille, Descartes va rejeter comme fausses toutes les raisons qu'il avait prises auparavant pour démonstrations

(*Discours*, 4e part., VI, 32), ou, en un mot, toutes les conclusions de nos *raisonnements*. Bien que, en ces matières, ne soit impliqué nul jugement sur l'existence de l'objet et que nous nous contentions d'unir des idées entre elles, sans nous mettre beaucoup en peine de savoir « si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas » (IX, 16), Descartes révoque en doute les démonstrations mathématiques et leurs principes : c'est que, de fait, « il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières » (*Principes*, I, 5) et qui commettent des paralogismes même en géométrie. Et en y réfléchissant bien, on comprend d'où peut venir ici l'erreur : elle ne réside point dans un faux jugement d'objectivité, comme dans le cas des sens, mais dans une fausse liaison logique. Le raisonnement, avons-nous vu, se déroule dans le temps, il requiert la mémoire : or, quoique notre entendement ait pu fort clairement concevoir les principes et les raisons d'où dépendent les conclusions, la mémoire peut les oublier (*Réponse aux* 2es *objections*, IX, 115). Bien plus, rien ne m'assure encore que Dieu ne m'ait pas fait de telle sorte que je me trompe toujours touchant ces principes (1re *Méditation*, IX, 16).

Et ainsi, pour parvenir à la certitude en métaphysique, pour mériter Dieu, si l'on peut dire, il ne faut pas seulement dépasser les sens, il faut encore dépasser le raisonnement discursif et les « raisons » du mathématicien.

d) Mais il faut aller plus avant encore et transcender en quelque manière la raison elle-même. Pour

bien accoutumer mon esprit à ce doute, dit Descartes, pour bien écarter ces anciennes et ordinaires opinions à qui le long et familier usage qu'elles ont avec moi donnent droit d'occuper mon esprit contre mon gré, enfin pour être bien assuré de suspendre mon jugement toutes les fois qu'il le faut et de n'être point détourné du droit chemin qui mène à la connaissance de la vérité, il est bon de supposer pour un temps que ma raison elle-même est constamment déçue par « un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper » (1re *Méditation*, IX, 17). Voilà le *doute hyperbolique*, au delà duquel l'esprit ne saurait aller (1).

Assurément, « ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé..., j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement » (1re *Méditation*, IX, 18). Pourtant la

(1) Hamelin remarque justement que l'hypothèse du malin génie n'équivaut nullement, quoi qu'on ait pu croire, à l'hypothèse d'une fausseté essentielle de notre intelligence, puisqu'elle implique, au contraire, une pression qui s'exerce du dehors sur l'intelligence. Toutefois, cette pression est-elle, comme le prétend Hamelin, « la contrainte de la sensation », — ce *scandale* dont l'idéalisme moderne ne parvient jamais à se défaire, — en sorte que « le malin génie n'est pas autre chose qu'une personnification de la violence que fait peut-être subir à l'esprit la nature peut-être irrationnelle de l'univers » (Hamelin, *le Système de Descartes*, p. 118-119)? Une telle interprétation me paraît fort éloignée de la pensée de Descartes, et je serais tenté de voir, plus simplement, dans le « malin génie » un rappel du « malus spiritus » qu'il vit en songe le 10 novembre 1619 (cf. *Olympica*, X, 185-186).

chose est absolument nécessaire : et, « bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens » (*Abrégé des Méditations*, IX, 9), à reconnaître la distinction qui existe entre l'âme ou la nature intellectuelle et tout ce qui appartient au corps, et à s'élever jusqu'à Dieu, dont l'existence n'a été mise en doute que par ceux qui ont « trop attribué au perception des sens », alors « que Dieu ne peut être vu ni touché » (*Principes*, préf., IX, 10). Reconnaissant donc tout à la fois l'utilité et la difficulté de ce dessein, nous userons de cette *liberté* que nous éprouvons au-dedans de nous, pour nous abstenir de croire les choses douteuses et plier notre esprit à l'évidence du vrai (*Principes*, I, 6). Le doute est une affirmation et un acte de notre volonté.

Vu sous ce jour, le doute méthodique de Descartes ne nous apparaît plus comme un simple artifice ou une prudente démarche de l'esprit ; il constitue l'introduction, intellectuelle et morale, à la métaphysique ; il est, pour ce grand raisonnable, quelque chose d'analogue à la *Via purgativa* des mystiques, à cette « nuit obscure de l'âme » dont parle saint Jean de la Croix, par laquelle il faut passer pour parvenir à la lumière éternelle du vrai.

***

Et voici, en effet, que de l'extrémité du doute et du sein des « ténèbres » jaillit la « lumière » de la certitude (1re *Méditation*, IX, 18) : car « nous ne saurions supposer que nous ne sommes point, pendant que nous doutons de la vérité de toutes choses » (*Principes*, I, 7 ; 2e *Méditation*). Feignons qu'il n'y ait point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, que nous n'ayons point de corps, que tout soit illusion et que nous soyons continuellement abusés : cependant ce moi qui feint que rien n'est ne peut pas ne pas être en même temps qu'il pense. C'est pourquoi, dit Descartes, *aussitôt après* que j'eusse tout révoqué en doute, — « aussitôt » dans l'intuition, « après » dans l'énonciation, — « je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais » (*Discours*, 4e part., VI, 32).

Par le *Cogito* nous touchons pied dans la réalité : nous passons de la logique à la métaphysique ; nous sommes en possession du premier principe cherché.

Notons bien, en effet, ce mot « principe ». La logique, science purement formelle, nous donne des *règles :* elle nous avertit que, *si* quelque chose est

vrai, nous en reconnaîtrons la vérité à l'évidence. Mais y a-t-il quelque chose de vrai? et qu'y a-t-il de vrai? La logique n'en sait rien. La métaphysique, qui est la science du réel, nous donne des *principes :* tel le *Cogito.* Cette première vérité répond exactement aux exigences de nos règles formelles et elle leur fournit un contenu réel : en effet, nous avons là précisément une connaissance immédiate, c'est-à-dite intuitive, d'une nature simple (le *je* comme sujet pensant), connaissance qui répond par conséquent à la règle de l'évidence et qui, par suite, ne peut-être que vraie. Par le *Cogito*, la règle formelle de l'évidence devient principe réel de vérité.

On voit par là ce qu'il faut penser du rapprochement qu'on a établi entre la proposition de Descartes et certaines propositions analogues de saint Augustin (1). Descartes reconnaît qu'il s'est ren-

(1) Saint AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, 3 ; *De civitate Dei*, XI, 26 ; *Soliloquia*, II, 1 ; *De Trinitate*, X, 10. Cf. à ce sujet une lettre de Descartes à Mersenne, du 25 mai 1637, I, 376 ; une autre lettre de novembre 1640, III, 247 ; les 4es *Objections* d'ARNAULD et les *Réponses* IX, 154, 170. Voir également le livre de Léon BLANCHET, *les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920, notamment p. 25 et suiv. : « saint Augustin et la tradition augustinienne ». On ne saurait méconnaître l'influence qu'exerça sur Descartes le mouvement de rénovation « dont l'Oratoire est le centre et saint Augustin l'inspirateur » (BRÉHIER, préface à l'ouvrage cité, p. 3), bien que M. l'abbé LABERTHONNIÈRE ait insisté sur le changement de perspective qui en altère le sens chez Descartes, préoccupé surtout, d'après lui, de fonder et de justifier sa physique (*Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1914, « la Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie », p. 236 et suiv.). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, sur lequel il y aurait beaucoup à dire (cf. BLANCHET, p. 67 et suiv., 74 et suiv., 96), il est incontestable que le réalisme de Descartes se rattache à saint Augustin et, par lui, au néo-platonisme, notamment lorsqu'il affirme que la certitude consiste en une adéquation parfaite de la pensée et de l'être, adéquation qui caractérise précisément le *Cogito*. — Quant à l'influence de Campanella sur Des-

contré avec saint Augustin et il en est « bien aise ». Mais qui ne s'est aperçu de cette proposition? Elle est « de soi si simple et si naturelle » que nul n'a de peine à l'inférer (III, 248). Ce qui est l'œuvre propre du génie de Descartes, ce n'est pas cette proposition en elle-même, mais l'usage qu'il en a fait (I, 376) et les conséquences qu'il en a tirées; c'est la place qu'il lui a donnée dans sa philosophie, c'est le sens profond que son intuition y a découvert, c'est la possibilité immense de développements qu'il y a aperçue (1). Beaucoup de gens disent : « Je suis »,

cartes (BLANCHET, *op. cit.*, 2e partie), elle est beaucoup plus douteuse. Descartes lut de bonne heure Campanella (II, 48), mais il en fait peu de cas. Campanella, sans doute, fait résider toute science dans le repliement intérieur qui amène l'âme à la connaissance de soi et de Dieu, connaissance intime qui ne fait qu'un avec l'existence. Mais ce principe, dont Campanella, d'ailleurs, est loin de tirer les mêmes conséquences que Descartes, revêt chez l'auteur italien un sens panthéiste très éloigné de la pensée de Descartes. Beaucoup plus proches de lui sont ces Espagnols qu'il dut connaître au moins indirectement par ses maîtres, et notamment Raymond DE SEBONDE, ainsi que GOMEZ PEREIRA, dont l'*Antoniana Margarita* contient de si frappantes analogies avec la pensée cartésienne, touchant le rôle de l'expérience interne, le *Cogito*, l'automatisme des bêtes (Descartes, d'ailleurs, déclare ne l'avoir point vu. III, 386). Voir à ce sujet MENENDEZ Y PELAYO, *la Ciencia española*, Madrid, 4e éd., 1915, t. II, p. 249-381 ; Dubrull, t. II, 1887, p. 165 et suiv. ; Eloy BULLON, *Los Precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, imprenta de Calatrava, 1905.

(1) C'est là ce que PASCAL a parfaitement reconnu dans le fragment *De l'esprit géométrique* (éd. Brunschvicg, *minor*, p. 192-193) : « Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : *la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser*, et celui-ci : *Je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant.. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et

« Dieu est ». Mais combien en *comprennent*, au sens plein du mot, toute la richesse et tout le sens?

Cependant, les adversaires de Descartes, et notamment Gassendi, ont contesté la valeur de cette proposition. Ils objectent que le *Cogito* n'est qu'un syllogisme, et qu'en disant : *je pense*, *donc je suis*, Descartes suppose cette majeure : *celui qui pense est*. Or, cette majeure n'est qu'un préjugé (IX, 205) et la conclusion qu'on en tire déductivement, *donc je suis*, est dès lors sans fondement, le doute nous contraignant à rejeter tous les jugements comme tous les raisonnements. Descartes est revenu à diverses reprises sur ce sujet, qui est en effet des plus importants. « Lorsque j'ai dit que cette proposition : *je pense*, *donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être » (*Principes*, I, 10) : mais c'est là, nous l'avons vu, une de ces notions simples sur lesquelles le doute

soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort. » Pascal a raison, quoiqu'il soit excessif de dire que le *si fallor, sum* se trouve en passant chez saint Augustin : c'est, au contraire, une pièce maîtresse de sa théorie de la connaissance, de sa réfutation du scepticisme et de la distinction qu'il établit entre les natures matérielle et spirituelle. Mais le sens que prend le *Cogito* chez Descartes, la place qu'il occupe dans sa doctrine, pour assurer le passage de l'idée à l'être, le fondement qu'il reçoit en Dieu, sont, chez Descartes, choses entièrement nouvelles.

n'a pas de prise, car l'intuition nous révèle infailliblement le lien indissoluble de la pensée à l'être; c'est là une vérité évidente à l'entendement pour peu qu'il s'y applique.

D'autre part, si cette notion simple, *pour penser il faut être*, est présupposée *logiquement* par le *Cogito*, il ne faut pas croire qu'elle joue ici le rôle d'une majeure dans un syllogisme en forme. Tout au contraire. D'où vient en effet cette notion? « L'erreur qui est ici la plus considérable, est que cet auteur [Gassendi] suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique : en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car il est certain que, pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant trouvé les générales, en déduire d'autres particulières » (*Réponse aux Instances de Gassendi*, IX, 205-206). C'est de la sorte qu'on enseigne aux enfants, sur l'exemple de cas particuliers, les vérités générales de la géométrie. Et ainsi, ce qui est primitif, ce n'est pas la proposition générale : *pour penser il faut être ;* c'est l'aperception immédiate du lien qui existe, que je sens en moi-même, entre *ma* pensée et *mon* être. Donc, « quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit : *je pense, donc je suis ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de

quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit » (*Réponse aux 2es objections*, IX, 110) (1).

Descartes, et c'est capital, fonde donc toute sa philosophie sur une donnée immédiate de l'expérience consciente ; c'est une intuition qui lui révèle tout ensemble, avec une évidence absolue, ou, comme nous dirions aujourd'hui, avec une évidence vécue, non seulement le *fait* de sa pensée, non seulement le *fait* de son existence, mais le *fait* de leur union (2) :

(1) Voici l'original latin de ce très important passage : « Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur ; neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit;* atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostræ mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet » (*Secundæ Responsiones*, VII, 140-141). Cf. la *Lettre au marquis de Newcastle* (V, 138) : « Cette connaissance [Je pense, donc je suis] n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie ; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de vos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive. »

(2) Sur la nature de ce « *fait* primitif du sens intime » on trouvera dans Maine de Biran de profondes remarques qui sont dans le fil droit de la pensée cartésienne (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, 1812, dans les *Œuvres inédites*, éd. Naville, Paris, Dezobry, 1859, t. Ier, p. 47). Toutefois, entre les deux doctrines il y a cette importante différence que, pour Maine de Biran, le moi, dans le fait primitif, est donné à lui-même non pas comme *substance*, mais comme *cause* : l'effort moteur volontaire, voilà, pour lui, le véritable fait primitif d'où dérivent toutes nos connaissances. Cette substitution permet à Biran d'échapper aux conséquences dangereuses que comporte toute théorie substantialiste, car l'idée de substance, suivant la remarque de Cournot (*Essai*, 381), est une « idée qu'on pourrait qualifier de fatale à l'esprit humain, en

intuition qui ramasse en elle toutes les conclusions qu'on en pourra tirer, par voie d'analyse ou de synthèse ; acte de pensée indivisible, quoique non instantané (1).

***

Je suis. Mais que suis-je?

Descartes va nous le dire : « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point (2) ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais (3) ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été (4) ; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose

ce qu'il s'est toujours précipité dans des abîmes sans issue dès qu'il a voulu la creuser ». Elle lui permet aussi de dépasser le dualisme cartésien de l'esprit et de la matière, en le transposant dans l'ordre de la vie intérieure (cf. DELBOS, *Philosophie française*, p. 318 et 323).

(1) Voir à ce sujet de profondes observations de Descartes dans le *Manuscrit de Göttingen*, V, 148 : « Quod cogitatio etiam fit in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore... Sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam. » C'est ainsi également, que nous pouvons saisir un chant, ou une mélodie, comme un tout unique (*Compendium musicæ*, X, 94).

(2) Le corps n'est pas nécessaire pour que je sois.

(3) La pensée est suffisante pour que je sois.

(4) La pensée est nécessaire pour que je sois.

matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est » (*Discours*, 4e part., VI, 32-33).

Pour expliquer ce texte capital, qui est comme la charte du spiritualisme en philosophie, procédons par ordre.

Examinons, d'abord, d'un peu plus près cette notion intuitive : *je doute*, *je pense*, *je suis*. Qu'est-ce que le *je* dont il est question ici ? C'est évidemment le sujet pensant. Qu'est-ce que cet *être?* C'est l'être de la pensée.

Lorsqu'on dit : *je respire*, *donc je suis*, observe Descartes, on ne peut conclure son existence que du *sentiment* qu'on a qu'on respire, mais non pas du tout de ce que la respiration ne peut être sans l'existence, car il faudrait avoir prouvé d'abord qu'il est vrai qu'on respire, et pour cela qu'on existe. « Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là : *je respire*, *donc je suis*, sinon : *je pense*, *donc je suis* » ; ou, en d'autres termes : je pense (que je respire), donc je (moi pensant) existe. Et ainsi, toutes les propositions d'où nous pouvons conclure notre existence ne prouvent point l'existence du corps, « mais seulement celle de l'âme, c'est-à-dire d'une nature qui pense » et qu'on ne connaît « que comme intellectuelle » (lettre de mars 1638, II, 37-38).

Je suis donc pensée. Qu'est-ce à dire ? Que l'essence ou la nature de l'âme est la pensée : « La pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut

être détachée de moi » (2e *Méditation*, IX, 21). En d'autres termes, l'âme est essentiellement une chose qui pense, donc une chose qui, par définition, n'a besoin d'aucun autre objet que de soi-même pour exercer son action (IX, 206) et dont l'action propre, qui est la pensée, est comme telle infaillible, car, si je puis me tromper lorsque je crois que je respire ou que je marche, ce sentiment, comme tel, existe bien réellement, sans possibilité d'erreur.

Mais, *qu'est-ce que penser?* Par ce mot, dit Descartes, « j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (1). Et ainsi, lorsque je dis que « je suis une chose qui pense », c'est dire que je suis une chose « qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent » (3e *Méditation*, IX, 27). Je suis donc essentiellement un sujet pensant, et je ne suis, précisément parlant, que cela, « c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison » (2). Position très

(1) « Cogitationis nomine intelligo illa omnia quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est » (*Principes*, I, 9). Cf. *Réponse aux 2es objections*, Def. 1 : « *Cogitationis* nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi *immediate*, ad excludenda ea quæ ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio » (VII, 160). La *réflexion*, au surplus, n'est pas requise pour qu'une substance qui pense soit une substance spirituelle et au-dessus de la matière (*Réponse aux 7es objections*, VII, 559).

(2) « Sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio » (2e *Méditation*, VII, 27 ; IX, 21). Sur l'originalité de la position cartésienne, cf. Delbos, *Figures*, p. 129 ; *Philosophie française*, p. 34.

forte et très originale : au lieu de définir le moi, ou l'âme, comme le principe de la vie, Descartes le définit comme le principe de la pensée, c'est-à-dire comme un *esprit*, et comme un esprit qui, possédant au-dedans de lui, par les *idées innées*, les originaux sur le patron desquels se forment toutes nos autres connaissances (IV, 665), manifeste par là son indépendance à l'égard des choses extérieures (1). D'ail-

(1) Descartes définit les *idées innées*, en les opposant aux *idées adventices* et aux *idées factices*, « cogitationes quæ non ab objectis externis, nec a voluntatis meæ determinatione procedunt, sed a sola cogitandi facultate, quæ in me est », ces *idées* ou notions étant les *formes* de ces *pensées*, suivant la Déf. 2 des *Réponses aux 2es objections* (VII, 160 ; IX, 124). *Réponse au placard de Regius*, VIII, 358. Cf. 3e *Méditation*, VII, 27 ; IX, 29. Les idées innées sont très différentes des *concepts*, ainsi qu'il ressort clairement de la 3e Méditation, et ainsi que le reconnaît Gassendi lui-même (« Verum ex jam dictis tu causa non es realitatis idearum, sed ipsæmet res per ideas repræsentatæ... », VII, 291). Cf. une lettre du 2 mai 1644 (IV, 113) : « Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée... » D'autre part, ces idées (même celles de mouvements et de figures, à plus forte raison celles de douleur, de couleur, de son, etc.) ne peuvent être *produites* en nous par les objets extérieurs et étendus, car ceux-ci ne sauraient agir directement sur l'esprit par l'organe des sens, en sorte qu'il faut bien que l'esprit soit en possession des idées qui lui représentent ces choses à l'*occasion* des mouvements corporels (VIII, 359). Les idées innées se reconnaissent à ce qu'elles sont universelles (VIII, 359), et surtout à ce qu'elles contiennent de vraies et immuables natures, qui existent indépendamment de notre pensée, qui ne peuvent être divisées par l'entendement (*Réponse aux 1res objections*, IX, 92), mais qui s'imposent à lui, signe évident qu'elles ne sont pas faites par lui (5e *Méditation*, IX, 51. Cf. VII, 380). La doctrine cartésienne des idées innées apparaît ainsi tout imprégnée de *réalisme*, réalisme que nous avons noté déjà dans la conception que Descartes se fait de la mathématique (cf. P. Boutroux, *Revue de métaphysique*, 1914, p. 827). Sur la question de l'innéisme, Descartes, comme Gibieuf et Mersenne, est avec Platon et saint Augustin contre saint Thomas (cf. Gilson, « l'Innéisme cartésien et la théologie », *Revue de métaphysique*, 1914, p. 456 et suiv, p. 475).

leurs, je ne suis pas seulement une chose qui *connaît* ou qui aperçoit : je suis une chose qui juge et qui se détermine, je suis une chose qui *veut;* et « l'action de la volonté », plus clairement encore que « la perception de l'entendement », marque l'indépendance de ma pensée (*Principes*, I, 32, 37, 39). C'est qu'en un sens le fond de l'esprit, pour Descartes, c'est la volonté. Tandis que la faculté de connaître qui est en moi, dit-il, « est d'une petite étendue et grandement limitée », la volonté m'apparaît « beaucoup plus ample et même infinie » : bien plus, « il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (4e *Méditation*, IX, 45).

Toutefois, par le *Cogito*, je n'ai encore réussi à établir, semble-t-il, que l'existence de ma pensée : elle seule est hors de doute. Par elle, assurément, je sais que « je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps? A savoir autant de temps que je pense » (2e *Méditation*, IX, 21). Pourtant Descartes affirme aussitôt après, comme si cette affirmation était l'équivalent de la première : « Je suis une chose qui pense. » Or, *l'existence de ma pensée* implique-t-elle nécessairement *l'existence du moi ou de l'âme?* L'*être* pensant est-il une *substance* pensante? C'est sur ce point que Hobbes (IX, 134) et tous les modernes partisans de l'idéalisme, phénoménistes et subjectivistes, prennent le plus vivement à partie

Descartes ; c'est ce passage (1) de l'*idéalisme* au *réalisme spirituel* ou de l'idée à l'âme, que reprochent à Descartes Kant et les kantiens, c'est-à-dire tous ceux qui se font une conception purement formelle de la pensée (2). A quoi Descartes répond en affirmant (*Réponse aux* 3es *objections*, IX, 136) « que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte » (3). A vrai dire, « nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes » : seulement, en nous, et c'est là le privilège de la connaissance par la conscience, nous percevons immédiatement ces actes comme actes du sujet ; dans *ma pensée* je perçois directement le *moi pensant :* elle n'a de sens et d'être que par lui, comme le phénomène n'a de sens et d'être que par la substance.

Être, c'est être réellement ou substantiellement : telle est l'affirmation primordiale de Descartes. On peut contester la forme substantialiste dont il l'a revêtue ; on peut lui reprocher de n'avoir pas suffisamment

(1) Hamelin le qualifie de *saltus mortalis* (*Système de Descartes*, p. 128).

(2) Pas d'*idée* de substance, dit Kant : car au *concept* (purement formel) de substance ne correspond aucune *intuition*, puisque, en moi, les intuitions ne peuvent être que sensibles (*Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, l. II, chap. Ier : Des paralogismes de la raison pure. Barni, t. Ier, p. 336).

(3) « Certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantia cui insit » (VII, 175). Notons, en outre, qu'à un autre point de vue, toute idée, du moins toute idée vraie, a une *réalité objective* qui doit nécessairement correspondre à quelque *réalité formelle* (substantielle) hors de notre pensée, ainsi que nous l'établirons dans la leçon suivante.

justifié l'identité qu'il établit entre l'être *pour soi* de la pensée, que la conscience appréhende directement, et la substantialité de cette même pensée, ou son être *en soi*, qui ne peut être que conclue de l'appréhension immédiate. Mais, lorsque Descartes affirme que la pensée ne peut être détachée du moi (IX, 21), que ce moi est une réalité que n'épuisent pas ses phénomènes, et que l'être phénoménal n'est pas un véritable être, lorsqu'il affirme, en un mot, la *réalité* du sujet pensant, il ne paraît pas outrepasser la portée de l'expérience immédiate. Sans doute, l'interprétation de cette expérience exige un certain postulat : en ce sens, le réalisme spirituel de Descartes n'est pas une simple constatation ; c'est une affirmation qui se fonde tout à la fois sur les faits et sur un principe. Mais la thèse que lui oppose l'idéalisme moderne n'est elle-même qu'un postulat ; et c'est un postulat qui condamne l'homme à ne jamais sortir du domaine des apparences pour atteindre l'être même, le réel (1). Au ruineux idéalisme des modernes nous préférons sans conteste le réalisme spirituel de Descartes, qui nous permet de bâtir sur le roc. Ceux-là disent : *je pense, donc je ne suis pas* (2). Nous disons avec Descartes : *je pense, donc je suis.*

(1) Cf. ce que dit ADAM (t. XII, p. 324) : « En ajoutant comme il l'a fait, *donc je suis*, il compliquait sa métaphysique d'une question oiseuse et insoluble, celle de l'existence. » Et (p. 326) : « Hors de l'idéalisme point de certitude absolue. » Malheureusement, une telle « certitude » est absolument vaine et vide, puisqu'elle nous interdit le vrai. Quant à la question de l'existence, elle est si peu une « question oiseuse », qu'elle est *la* question vitale, la seule qui mérite pleinement notre recherche.

(2) Cette spirituelle et profonde boutade est d'Ernest BERSOT, *Rapport sur l'École normale supérieure*, 1878 (citée XII, 325).

Assurément, cette proposition, que l'âme est une substance, donc un être complet, réellement distinct du corps et capable d'exister sans lui, ne pourra être conclue, avec une certitude entière, de l'existence de la pensée, que grâce à la garantie de la véracité divine, c'est-à-dire après qu'aura été prouvée l'existence de Dieu : tel est précisément l'objet de la 6e *Méditation* (IX, 62. Cf. *Réponse aux* 2es *objections*, *prop. IV*, IX, 131). C'est pourquoi Descartes écrit à Mersenne ce qu'il redit plus expressément encore dans l'*Abrégé des Méditations* (IX, 9-10) : « Vous ne devez pas aussi trouver étrange que je ne prouve point, en ma 2e *Méditation*, que l'âme soit réellement distincte du corps, et que je me contente de la faire concevoir sans le corps, à cause que je n'ai pas encore en ce lieu-là les prémisses dont on peut tirer cette conclusion ; mais on la trouve après, en la 6e *Méditation* » (III, 266). Il n'en demeure pas moins que, par la seule *pensée*, notre *âme* nous est déjà très clairement connue. Et, en effet, observe Descartes, la même lumière naturelle qui nous apprend « que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes, il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent, cette même lumière nous montre aussi que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance que nous remarquons en elle davantage de propriétés. Or, il est certain que nous en remarquons beaucoup plus en notre pensée qu'en aucune autre chose », d'autant que toutes nos connaissances sont d'abord pensée (*Principes*, I, 11. Cf. *Réponse*

aux 2es *objections*, IX, 102-103). Et, bien que la plupart s'imaginent faussement connaître mieux leur corps, parce qu'ils le voient de leurs yeux et le touchent de leurs mains, il est assuré que la connaissance que nous avons de notre pensée, et, par elle, de notre âme, est « incomparablement plus évidente » que celle que nous avons de notre corps (*Principes*, I, 11-12. Cf. 2e *Méditation*, IX, 23). Ainsi, du fait que nous connaissons immédiatement notre pensée, du fait que nous en connaissons immédiatement aussi un grand nombre de propriétés, nous pouvons, d'après le postulat cartésien de la substantialité de l'être, conclure infailliblement à l'existence d'une « substance dans laquelle réside immédiatement la pensée » avec toutes ses propriétés, à savoir l'*esprit*, — la *substance* étant définie plus généralement (1) « toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons (*percipimus*), c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée »; ou plus simplement, s'il s'agit de substance créée,

(1) Ces définitions se trouvent dans les *Rationes more geometrico dispositæ*, qui terminent les *Réponses aux* 2es *objections* (VII, 161 ; IX, 125). Def. 5 : « Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *substantia*. Neque enim ipsius substantiæ præcise sumptæ aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum » (en d'autres termes, la substance est une chose dans laquelle existe formellement, ou éminemment, ce qui est objectivement ou par représentation dans nos idées). Def. 6 : « Substantia cui inest immediate cogitatio, vocatur *mens*. »

« une chose qui n'a besoin que du concours ordinaire de Dieu pour exister », et qui ne dépend de rien d'autre (*Principes*, I, 51).

Par ma pensée (*Principes*, I, 53), par le sentiment que j'ai de la continuité de ma pensée (1), je connais très évidemment, en ce sens, que je suis une substance spirituelle, c'est-à-dire un être permanent, qui est le sujet immédiat de ses qualités et attributs (lesquels se ramènent tous à la pensée), et qui existe par soi, en ce qu'il ne dépend que de Dieu seul pour exister. Et, par là, je connais du même coup que cette substance, c'est-à-dire le moi, c'est-à-dire *l'âme, est entièrement distincte du corps* (2).

(1) C'est, en effet, un principe essentiel pour Descartes que *l'âme pense toujours :* « Necessarium videtur ut mens semper actu cogitet : quia cogitatio constituit ejus essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motus » (lettre à Arnauld, 4 juin 1648, V, 193). Cf. une lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, III, 478.

(2) C'est ainsi du moins que Descartes présente les choses dans le *Discours* (VI, 32), aussi bien que dans les *Principes*, I, 8, et je n'hésite pas à suivre ici l'ordre du *Discours* qui demeure, malgré tout, l'œuvre capitale de Descartes. Mais il n'est pas contestable que ce mode d'exposition soulève d'assez graves difficultés et ne s'accorde pas de tout point avec la marche plus méthodique et rigoureuse que suit Descartes dans les *Méditations*. Au reste, il s'est expliqué très clairement sur ce point dans ses *Réponses aux 4es objections* (IX, 175) : « La notion de la substance est telle qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance, et il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux différents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étaient réellement distinctes. C'est pourquoi, si je n'eusse point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, je me fusse contenté d'avoir montré, en la seconde méditation, que l'esprit est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, et qu'en même façon le corps est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient à l'esprit. Et je n'aurais rien ajouté davantage pour prouver que

En effet, une simple inspection de l'esprit, infaillible comme toute intuition claire et distincte, suffit à m'assurer que le corps n'est pas nécessaire pour que je sois, tandis que la pensée est suffisante et nécessaire pour que je sois (*Discours*, 4e part., VI, 32). Ainsi, non seulement je conçois clairement et distinctement par l'entendement que l'extension et la pensée, en tant que l'une constitue la nature du corps et l'autre celle de l'âme (*Principes*, I, 63), « diffèrent totalement », en sorte que « les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels » (*Réponse aux* 3es *objections*, IX, 137) et que la substance pensante et la substance corporelle peuvent être conçues comme des « choses complètes » en elles-mêmes (*Réponse aux* 4es *objections*, IX, 172), mais encore je m'aperçois très évidemment que cette âme, dont j'ai une connaissance beaucoup plus claire et distincte que n'est celle du corps, est réellement une chose complète, qu'elle est en moi essentiellement distincte du corps, qu'elle peut subsister sans lui et qu'elle seule constitue mon véritable moi (1).

l'esprit est réellement distingué du corps, d'autant que vulgairement nous jugeons que toutes les choses sont en effet, et selon la vérité, telles qu'elles paraissent à notre pensée. Mais, d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ai proposés dans ma première méditation, celui-ci en était un, à savoir que je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet, et selon la vérité, telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l'auteur de mon origine, tout ce que j'ai dit de Dieu et de la vérité, dans les 3e, 4e et 5e méditations, sert à cette conclusion de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps, laquelle enfin j'ai achevée dans la sixième. »

(1) « Par une *chose complète*, dit Descartes, je n'entends autre chose qu'une substance revêtue des formes, ou attributs, qui suffisent pour me faire connaître qu'elle est une substance » (*Réponse aux* 4es *objections*, IX, 172. Cf. *Réponse aux* 1res *objections*, IX, 95). Ainsi,

Descartes est donc un dualiste résolu. Cependant la *distinction* radicale qu'il établit entre l'âme et le corps, entre l'étendue et la pensée, entre le domaine du mécanisme et celui de la finalité, — distinction qui posait à ses successeurs de très graves problèmes, — ne l'empêche point de reconnaître l'*union* de l'âme et du corps, bien plus, d'affirmer que l'homme, composé de pensée et d'étendue, est « un véritable être par soi et non par accident », et que « l'âme est substantiellement unie au corps » (1);

dit-il ailleurs (III, 475), l'idée d'une substance étendue et figurée, comme l'idée d'une substance qui pense, « est complète, à cause que je la puis concevoir toute seule, et nier d'elle toutes les autres choses dont j'ai des idées ». Or, assurément, on ne peut pas inférer une *distinction réelle* entre deux choses, de ce que l'une est conçue sans l'autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement (ce qui est le cas, par exemple, d'une montagne sans vallée, ou d'une figure sans extension) ; mais on peut l'inférer de ce que chacune d'elles est conçue sans l'autre *pleinement* ou *comme une chose complète* (ce qui est le cas, par exemple, du corps ou de l'esprit, conçus l'un sans l'autre), sans qu'il soit besoin, d'ailleurs, pour cela qu'on ait une connaissance entière et parfaite de la chose (IX, 95, 171. Cf. III, 476). Et ceci implique que Descartes prend « *concevoir pleinement* et *concevoir que c'est une chose complète* en une seule et même signification » (IX, 172). En d'autres termes, ce qui est conçu comme complet est complet. Mais la raison dernière de cette adéquation entre l'idée et la chose se trouve dans la véracité divine (6e *Méditation*, IX, 62. Cf. IX, 175, et V, 224). D'autre part, loin d'établir entre l'étendue et la pensée un parallélisme semblable à celui que Spinoza établira entre ces deux attributs de la substance divine, Descartes affirme nettement la supériorité de la substance pensante sur la substance étendue : celle-là est indivisible, tandis que celle-ci ne l'est pas (6e *Méditation*, IX, 68) ; bien plus, c'est une règle très assurée que « je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai en moi » (III, 474) ; et il n'y a dans les idées des corps nulle réalité qui nous empêche de supposer qu'elles aient pu être produites par l'esprit et qu'elles soient contenues en lui éminemment (3e *Méditation*, IX, 35. Cf. VII, 367), au lieu que la pensée ne peut en aucune manière procéder du corps (*Réponse aux* 6es *objections*, IX, 223, 238-242, texte très important pour l'histoire des opinions de Descartes sur ce sujet).

(1) Sur l'union de l'âme et du corps d'après Descartes, voir notam-

en sorte, dit-il, « que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui » (*Abrégé des Méditations*, IX, 11-12).

Double principe d'une inépuisable fécondité qui est le principe même de toute la psychologie, et que Descartes a illustré d'une manière admirable. L'union de l'âme et du corps se manifeste très clairement dans la connaissance sensible, dans les mouvements réflexes, dans les associations du rêve, dans la pensée imaginative, dans la mémoire organique ou habituelle, dans les sentiments ou passions de l'âme (*Passions*, art. 12, 13, 21, 27, 42). Cette union, qui est un fait, Descartes cherche à l'expliquer par l'action des *esprits animaux*, « qui sont comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui, montant continuellement en grande abondance du cœur dans le cerveau, se va rendre de là par les nerfs dans les muscles et donne le mouvement à tous les membres » (*Discours*, 5e part., VI, 54 ; *le Monde*, XI, 165). Mais l'impuissance manifeste de cette théorie à rendre compte d'un fait qu'on ne peut que *constater* et qu'on *n'ex-*

ment 6e *Méditation*, IX, 64 ; *Réponse aux 4es objections*, IX, 177 ; lettre à Regius, janvier 1642, III, 493 : « ... Debes profiteri te credere hominem esse *verum ens per se, non autem per accidens*, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem..., sed per verum modum unionis » ; lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, III, 691-695 ; *Passions*, art. 30 : « Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement. » Et que, néanmoins (art. 31), « il y a une petite glande dans le cerveau (la glande pinéale) en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties » (cf. sur ce dernier point une lettre de 1640 à Meyssonier, III, 19).

pliquera jamais (1), ne saurait être un argument contre la vérité du fait. Quant à la dualité de l'âme et du corps, quant à leur distinction réelle et à l'indépendance de l'âme, Descartes l'a très fortement mise en lumière, en montrant que, dans l'âme humaine, à côté d'une partie passive et mécanique, qui dépend plus particulièrement des mouvements corporels et représente chez l'homme une sorte de correspondant psychologique des mouvements qu'on trouve chez les bêtes, il y a une partie active qui ne dépend que de l'âme, à savoir la volonté et tous les modes volontaires de l'intelligence : celle-là est propre à l'homme (2). Or, la « passion », ou plus exactement le réflexe consécutif aux mouvements qui sont à l'origine des passions, peut bien produire tout le dehors des actes volontaires et même agir sur la volonté (*Passions*, 40). Mais cette analogie n'est qu'extérieure : les relations qui existent entre le corps et l'âme sont celles de deux mondes distincts, dont l'un est régi par le mécanisme, tandis que l'autre est sous la dépendance de la volonté, qui est un pouvoir rationnel, et qui est « tellement

(1) « Quod autem mens, quæ incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit ; hæc enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus » (lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, V, 222).

(2) Voir à ce sujet *Passions*, art. 17 et 50. Lettres à Regius de mai et décembre 1641, III, 372, 454 (où l'*intellection* est dénommée *passion de l'âme*). Il est à noter que, pour Descartes, il n'y a qu'une seule âme : la même qui est sensitive est raisonnable, et c'est au corps seul qu'il faut attribuer tout ce qui en nous répugne à la raison (*Passions*, 47). Quant aux « passions » proprement dites, elles ne se trouvent que chez l'homme, parce que l'homme seul est doué de pensée : mais on trouve chez les bêtes tous les mouvements des sprits qui excitent en nous les passions (*Passions*, 50)

libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte » (*Passions*, 41). Quant à l'action du corps sur l'âme, elle n'est point sans doute une vraie et réelle action. Descartes, annonçant ici la profonde théorie de Malebranche et devançant l'explication bergsonienne de la mémoire, dit très expressément que le mécanisme physiologique de la mémoire, par le jeu des esprits dans les traces du cerveau, n'est que la simple *occasion* du souvenir accompagné de reconnaissance, qui est la mémoire de l'âme (1).

***

L'âme étant d'une nature entièrement distincte de celle du corps, il suit de là qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui, mais qu'elle est impéris-

(1) Sur la distinction des deux mémoires, voir la lettre au P. Mesland du 2 mai 1644, IV, 114, et la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, V,220. Sur la mémoire intellectuelle (qui, à vrai dire, « magis est universalium quam singularium »), *Manuscrit de Göttingen*, V, 150. — Tandis que la mémoire des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau, pareils à des plis dans un morceau de papier, et qui le rendent propre à mouvoir l'âme en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, la mémoire des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même et sont d'un tout autre genre que ceux-là (IV, 114). En effet, pour que l'esprit puisse avoir *souvenir* et *reconnaissance* d'une chose passée, il ne suffit pas qu'il y ait quelques vestiges dans le cerveau, « quorum occasione ipsa eadem [res] cogitationi nostræ iterum occurit », mais il faut encore que, lorsque ces vestiges se sont imprimés la première fois dans le cerveau, l'esprit ait fait usage de l'intellection pure, « ad hoc scilicet ut adverteret rem, quæ illi tunc observabatur, novam esse... ; nullum enim corporeum vestigium istius novitatis esse potest » (V, 220). — Théorie très remarquable et très profonde, qui seule s'accorde avec la croyance en l'immortalité de l'âme, alors que la théorie d'Aristote, qui fait de la mémoire une fonction *purement* organique, aboutit nécessairement à la négation de l'immortalité personnelle (voir à ce sujet mon travail sur *la Notion du nécessaire chez Aristote*, p. 181 et note 2).

sable et *immortelle de sa nature*. En effet, « la connaissance naturelle nous apprend que l'esprit est différent du corps et qu'il est une substance ; et aussi que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, est seulement composé d'une certaine configuration de membres et autres semblables accidents ; et enfin que la mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure. Or, nous n'avons aucun argument ni aucun exemple qui nous persuade que la mort ou l'anéantissement d'une substance telle qu'est l'esprit doive suivre d'une cause si légère comme est un changement de figure, qui n'est autre chose qu'un mode, et encore un mode, non de l'esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l'esprit... Ce qui suffit pour conclure que l'esprit, ou l'âme de l'homme, autant que cela peut être connu par la philosophie naturelle, est immortelle » (*Réponse aux* 2es *objections*, IX, 120).

Descartes a montré dans l'*Abrégé des Méditations* (IX, 9-10) comment l'immortalité de l'âme ressort avec évidence de la distinction de l'âme et du corps, aussi bien que de la nature de l'âme, qui ne peut se concevoir que comme simple et indivisible, qui est capable d'intellection pure (1), et qui enfin se

(1) « Ostendi etiam sæpe distincte, mentem posse independenter a cerebro operari ; nam sane nullius cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum. » Ainsi, le cerveau ne sert que pour la pensée imaginative, non pour la pensée pure. Il est même des cas, par exemple dans les songes, où l'entendement peut concevoir quelque chose d'entièrement différent de l'imagination : car le songe lui-même est l'œuvre de l'imagination, mais, si nous nous apercevons que nous rêvons, ce fait est l'œuvre du seul entendement (*Réponse aux* 5es *objections*, VII, 358).

suffit à elle-même, car ce qui est conçu comme complet est en effet complet, même si la conception que nous en avons n'est pas entièrement parfaite. La métaphysique établit ainsi la condition nécessaire de l'immortalité : car ces arguments suffisent « pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas ». Mais c'est la physique qui en établit la condition suffisante, en nous fournissant « les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme » : à savoir que toutes les substances créées de Dieu sont de leur nature incorruptibles, mais que seul l'ensemble des corps, ou « le corps pris en général », est substance et par suite ne périt point, en sorte qu'un corps en particulier, comme le corps humain, peut naître et périr par un changement dans la configuration de ses parties ; tandis que l'âme *individuelle* est une pure substance, qui est toujours la même quoique ses accidents changent, d'où il suit qu'elle est « immortelle de sa nature » (1).

(1) « ... Præmissæ, ex quibus ipsa mentis immortalitas concludi potest, ex totius physicæ explicatione dependent : primo ut sciatur omnes omnino substantias, sive res quæ a Deo creari debent ut existant, ex natura sua esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur ; ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire. Sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nis ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum ; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam : etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, etc., non idcirco ipsa mens alia evadit ; humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo quod figura quarumdam ejus partium mutetur : ex quibus sequitur corpus quidem perfacile interire, mentem autem ex natura sua esse immortalem » (*Synopsis Meditationum*, VII, 13-14). Cf. ce que dit Descartes du corps humain dans sa lettre au P. Mes-

Sans doute, ici encore, les arguments décisifs par lesquels sera établie l'immortalité de l'âme reposent sur la connaissance de Dieu, comme garant de la vérité de nos idées claires et distinctes ; et pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, la raison naturelle, sans la lumière de la foi, ne peut nous donner que de « belles espérances » (lettre à Élisabeth, 3 novembre 1645, IV, 333). Mais il n'en est pas moins vrai que le seul *Cogito*, la seule expérience de notre moi en tant que distinct du corps, nous permet de conclure que ce moi, « c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis », ne saurait périr avec le corps.

Cette conclusion, Descartes l'appuie d'une démonstration très forte (*Discours*, 5e part., VI, 56-60 ; lettre de mars 1638, II, 39-41). Il remarque, en effet, que le principal obstacle à la croyance en l'immortalité de l'âme provient de l'assimilation qu'on fait de notre âme à celle des animaux. Or, que sont les animaux? Ce sont de pures machines (1),

land sur la transsubstantiation, 9 février 1645, IV, 167 : « [Nos corps] ne sont *eadem numero* qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. » Il y a là une vue très profonde et très originale du problème de l'individualité.

(1) Descartes n'admettant nul intermédiaire entre l'âme et le corps est amené à réduire la vie et toutes ses manifestations au mécanisme : ce qui, assurément, est contestable. Mais la partie négative de sa thèse, à savoir que les animaux sont dépourvus de raison, est à l'abri de toute critique. On sait par ailleurs la place importante qu'a tenue dans le développement de la pensée de Descartes la thèse de l'automatisme des bêtes ; elle s'était formulée dans son esprit avant 1625, peut-être même dès 1619 (cf. *Cogitationes privatæ*, X, 219). Et Baillet, qui signale le fait (*Vie*, I, 52), ajoute : « Au reste, cette opinion des automates est ce que M. Pascal estimait le plus dans la philosophie de M. Descartes » (cf. le témoignage de Marguerite Périer, cité par Brunschvicg, dans la grande édition des *Pensées*, au nº 77). On sait, au contraire, que La Fontaine, dans le *Discours à*

ou des *automates* montés par la nature, qui agit en eux selon la disposition de leurs organes, de telle sorte qu'ils témoignent en plusieurs choses de plus d'industrie que nous, mais manquent infailliblement dans les autres : telle une horloge, qui mesure plus justement le temps que nous, mais n'est capable que de cela ; au lieu que « la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres » (VI, 57). Et, en effet, observe Descartes, c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides qu'ils ne soient capables d'arranger *diversement* quelques *signes* pour répondre au *sens* de ce qui se dit en leur présence, ou pour se faire entendre de ceux qui sont avec eux, comme font ceux qui sont nés sourds et muets : au lieu que les animaux les plus parfaits et ceux-là même qui sont doués de l'organe de la parole, comme les pies et les perroquets, s'ils peuvent *proférer des paroles*, ne peuvent point *parler* ainsi que nous, c'est-à-dire en « témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ». En d'autres termes : 1° *l'organe de la parole n'est pas suffisant pour la parole* (c'est ce que démontre l'exemple des pies et des perroquets) ;

Madame de la Sablière, et Mme de Sévigné, dans une lettre du 23 mars 1672, rejettent la théorie de Descartes :

> Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu
> Chez les païens...

La thèse de l'automatisme des bêtes se trouve déjà très exactement formulée dans l'*Antoniana Margarita* de Gomez Pereira, 1554, col. 7 : « Bruta carere sensu probatur. » Col. 266 : « Bruta universale posse cognoscere si sentiret. » Col. 270 : « Bruta voces ut significativas non posse intelligere. » Sur les discussions suscitées par cette thèse, cf. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. Ier, chap. VII et p. 162, note.

2° *l'organe de la parole n'est même pas nécessaire pour la parole* (c'est ce que démontre l'exemple des sourds-muets) : au lieu que la *raison est condition nécessaire et suffisante.* C'est pourquoi encore l'homme, doué de raison, est susceptible d'*éducation*, tandis qu'un singe ou un perroquet, dénués de raison, ne peuvent être que *dressés*, et n'égaleront jamais un enfant des plus stupides (cf. VI, 58).

Cela est la vérité même. Mais, comme la plupart des hommes se résignent difficilement à la vérité, surtout si elle leur coûte, comme ils se défont avec peine des opinions dont ils ont été prévenus dès leur enfance, qu'ils ont retenues par coutume, et qui se fondent sur quelques apparences extérieures (1), ils ont cherché, sur ce point, à mettre en défaut Descartes. Or, les faits lui donnent entièrement raison. En vain, certain savant germanique a-t-il été passer plusieurs mois dans une cage, au milieu des forêts africaines, pour établir le dictionnaire du langage simiesque : ce langage ne se compose que de quelques douzaines de signes, destinés à exprimer les instincts naturels. En vain un Allemand a-t-il prétendu nous montrer des chevaux capables d'extraire des racines

(1) « Il est certain que la ressemblance qui est entre la plupart des actions des bêtes et les nôtres nous a donné, dès le commencement de notre vie, tant d'occasions de juger qu'elles agissent par un principe intérieur semblable à celui qui est en nous, c'est-à-dire par le moyen d'une âme qui a des sentiments et des passions comme les nôtres, que nous sommes tous naturellement préoccupés de cette opinion. Et quelques raisons qu'on puisse avoir pour la nier, on ne saurait quasi dire ouvertement ce qui en est, qu'on ne s'exposât à la risée des enfants et des esprits faibles. Mais pour ceux qui veulent connaître la vérité, ils doivent surtout se défier des opinions dont ils ont été ainsi prévenus dès leur enfance » (II, 39. Cf. II, 41).

cubiques : comme ces chevaux ne commettent pas plus de fautes en ces opérations très compliquées que dans les simples additions, il est très certain que l'Allemand est un mystificateur et que ses chevaux ne calculent point par raison, mais ont été dressés à percevoir quelques signaux (1). Quoi qu'on fasse, un fait demeure : l'animal n'a ni science, ni civilisation ; et tout démontre qu'il en est radicalement incapable. Voyez au contraire ces êtres humains dénués des sens de la vue, de l'ouïe et par suite du langage, et qui sont de véritables « âmes en prison » (2). J'allai visiter l'une d'elle, Marie Heurtin, à l'hospice de Larnay, près de Poitiers. Lorsque j'entrai et que la sœur lui eut appris ma présence, grâce à des signes tactiles tracés au creux de la main, Marie Heurtin, toujours par le même procédé, lui demanda mon nom. La sœur le lui ayant dit, elle se mit à rire : c'est que mon nom avait évoqué dans son esprit le mot « cheval ». Puis, elle me fit demander par la sœur de quel pays j'étais originaire : et, comme on lui répondit « de l'Allier », elle alla aussitôt me montrer sur une carte en relief la situation du département et de son chef-lieu, Moulins. Enfin, elle voulut connaître ma profession. « Cela est bien inutile,

(1) Voir dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril 1913, la discussion des quatre séances offertes à M. Claparède par M. Krall et ses « chevaux savants d'Elberfeld ». M. QUINTON a démontré ainsi qu'il y a *truquage*, et que « nous sommes en présence, non pas d'une intelligence qui s'exerce, mais d'un automatisme qui fonctionne toujours semblable à lui-même » (p. 129).

(2) Tel est le titre du très intéressant ouvrage qu'a publié, sur Marie Heurtin et ses compagnes de Larnay, M. Louis ARNOULD, professeur à l'Université de Poitiers (Société française d'imprimerie et de librairie, 8e éd., 1919).

dis-je à la sœur, car je suis professeur de philosophie ! — Point du-tout, répliqua la sœur, je vais le lui expliquer. » Elle lui fit quelques signes dans la main : à quoi Marie Heurtin répondit par un geste révélateur, accompagné de signes que la sœur me traduisit ainsi : « Elle dit que vous enseignez à remonter des faits sensibles à leur cause première, invisible. » Et comment était-elle arrivée à cette notion de cause? « Sur une question d'elle, me dit la sœur, je lui appris que le pain était fait par le boulanger, puis, de cause en cause, nous remontâmes jusqu'au soleil, source de toute énergie ; et elle me demanda : qui a fait le soleil? Ainsi, elle s'éleva tout naturellement à l'idée d'une cause première, qui produit tout et n'est causée par rien. Et elle comprit de la sorte l'immortalité de l'âme : un jour, vint à mourir une sœur qu'elle aimait beaucoup ; je la conduisis auprès du corps : elle eut un véritable désespoir, disant que la sœur qu'elle aimait n'était pas *cela*, cette chose froide, inerte et sans nom ; alors je lui fis comprendre que le moi, c'est l'âme, et que l'âme de la morte devait être cherchée auprès de Dieu. »

Avouons-le. Il y a autre chose dans l'homme que la matière ! Et ceux qui, s'arrêtant aux figures extérieures, nient l'âme, ceux qui ne veulent rien voir de plus en l'homme que dans la bête, ceux-là peuvent avoir une certaine intelligence, de surface ou de parade : ils ne sont pas raisonnables.

Écoutons donc ce grand raisonnable qu'était Descartes. Et, pour conclure ce bref exposé de la doctrine cartésienne de l'âme, si remarquable à tous égards, et qui fournit la base philosophiquement la

plus solide de la croyance spiritualiste, seule conforme à l'expérience, seule en accord avec les faits comme avec notre raison et avec notre nature, citons les mots par lesquels il conclut son exposé. Après avoir dit que « l'âme raisonnable ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, mais qu'elle doit expressément être créée », il ajoute (VI, 59) : « Au reste, je me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants ; car après l'erreur de ceux qui nient Dieu..., il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis ; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et, par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui ; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle. »

VII

LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE. — DIEU
LES PREUVES DE DIEU PAR SES EFFETS ET PAR SON ESSENCE

En abordant la question de l'existence de Dieu, nous abordons le sujet qui constitue, de l'aveu de Descartes, « la pièce la plus importante » du *Discours de la méthode*, et qui est le cœur même de la doctrine (lettre au P. Vatier, 22 février 1638, I, 560). Et ce n'est pas seulement dans la philosophie de Descartes que cette question occupe une place privilégiée, la première et la plus essentielle : c'est dans l'ordre de la pensée humaine, dont Dieu est le principe et la fin, et dans l'ordre même des choses ou de la réalité, qui dépend tout entier de Dieu comme de sa cause première et dernière ; en sorte que Dieu peut être justement symbolisé par le signe dont se servaient nos vieux artistes : un *alpha* et un *omega* entrelacés.

La question de l'existence de Dieu est une question immense et profonde, au point que l'esprit humain ne saurait l'aborder sans effroi : comment, avec des concepts et des mots, en atteindre et en donner une idée, je ne dis pas complète, mais suffisamment exacte? Cependant il le faut : car « si on ignore Dieu,

dit Descartes, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose » (*Principes*, I, 13); on s'interdit de rien connaître ni comprendre de ce qui est. Pour nous guider à travers un domaine aussi vaste, et pour tâcher de parvenir jusqu'à ce sommet de la connaissance humaine, il ne sera pas inutile de rechercher d'abord comment le problème de Dieu se rattache à celui que nous avons traité précédemment et quelle disposition d'esprit est requise pour en obtenir l'intelligence.

***

Il est bien certain et bien évident que notre immortalité personnelle suppose comme sa condition nécessaire l'existence d'un Dieu personnel. Si l'être de la cause première n'est pas personnel, comme le prétend le panthéisme, notre être ne l'est pas davantage. S'il n'y a pas un ordonnateur suprême, tout-puissant et tout juste, pour appliquer les sanctions futures, le rétablissement de l'ordre dans l'au-delà qu'exige impérieusement notre raison, n'est qu'une vaine et persistante illusion de notre esprit. Et ainsi l'immortalité de l'âme est indissolublement liée à l'existence de Dieu.

Or, « l'immortalité de l'âme, dit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impos-

sible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet » (*Pensées*, édit. Brunschvicg, 194).

Et M. Bergson, dans son récent ouvrage sur *l'Énergie spirituelle* (1), écrit : « D'où venons-nous? Que faisons-nous ici-bas? Où allons-nous? Si vraiment la philosophie n'avait rien à répondre à ces questions d'un intérêt vital, ou si elle était incapable de les élucider progressivement comme on élucide un problème de biologie ou d'histoire, si elle ne pouvait pas les faire bénéficier d'une expérience de plus en plus approfondie, d'une vision de plus en plus aiguë de la réalité, si elle devait se borner à mettre indéfiniment aux prises ceux qui affirment et ceux qui nient l'immortalité pour des raisons tirées de l'essence hypothétique de l'âme ou du corps, ce serait presque le cas de dire, en détournant de son sens le mot de Pascal, que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. »

Cette vérité vitale, l'expérience, aujourd'hui, paraît l'avoir mise hors de doute : elle ne la démontre pas, sans doute, et ne saurait la démontrer ; mais elle la rend infiniment probable à notre raison. Étudiant le problème central de la mémoire, reprenant et approfondissant la distinction cartésienne entre la mémoire organique et la mémoire intellectuelle, M. Bergson, et, à sa suite, des médecins comme le docteur Pierre Marie, ont rigoureusement établi, par un examen attentif des maladies de la mémoire,

(1) Paris, Alcan, 1919, p. 61 (*l'Ame et le corps*, conférence faite à « Foi et Vie », le 28 avril 1912).

l'indépendance de la mémoire pure à l'égard du cerveau ; ils ont montré que le cerveau est nécessaire à l'*articulation*, mais non à l'*existence* de la pensée, en sorte que, si le cerveau est atteint, les mécanismes du *rappel* sont atteints, mais le *souvenir* subsiste, ce qui nous amène à conclure « la possibilité et même la probabilité » d'un état où la pensée, n'ayant plus besoin de s'exprimer, se conserverait à l'état pur, sans le support corporel, — probabilité que d'autres arguments rationnels, d'ordre métaphysique et moral, peuvent ériger, par ailleurs, en certitude.

Cependant, il se trouvera encore des gens pour refuser cette conclusion qui s'autorise des faits, comme il y en a qui, malgré les expériences de Pasteur, continuent à affirmer que la vie peut sortir mécaniquement de la matière inanimée : les uns et les autres, plutôt que de se rendre à la vérité, qui offusque leur parti pris, tournent le dos aux faits, dont ils ne cessent de se réclamer. Ce sont eux qui font de la métaphysique, et de la mauvaise, puisqu'ils sont en désaccord avec l'expérience et que les faits témoignent contre eux : le fardeau de la preuve leur incombe ; mais ils se contentent de nier, sans apporter aucune preuve. Une métaphysique positive, c'est-à-dire qui se fonde sur les faits, donne raison, et de plus en plus clairement, à Descartes, non seulement parce que tous les faits connus lui donnent raison, mais encore parce qu'il y a des faits qui ne peuvent s'expliquer que par son principe : elle affirme et elle a le droit d'affirmer, comme une vérité positive, l'existence en nous d'un principe spirituel, irréductible aux réflexes des bêtes, dis-

tinct du corps, capable de subsister sans lui, et par conséquent immortel de sa nature.

Est-ce à dire que toutes les difficultés soient aplanies? Non. Nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons connaître le tout de rien. Nous posons la série des nombres infinie, sans savoir ce que cela veut dire, la série des nombres entiers et celle des nombres pairs constituant deux infinis dont l'un est le double de l'autre ; nous utilisons l'électricité, en ignorant absolument ce qu'elle est ; nous expérimentons notre liberté, et, en quelque manière, notre immortalité, sans pouvoir dire au juste en quoi consiste cette liberté, sans connaître, autrement que par la foi, ce qu'est la vie de l'âme après la mort. Notre âme, assurément, nous est mieux connue que la matière : mais le mystère subsiste.

Seulement, il faut se rendre compte que ce mystère, qui fait d'ailleurs le mérite de notre croyance, tient à la constitution même de notre esprit. Notre impuissance à comprendre le réel ne nous autorise nullement à le nier, comme fait cet orgueil diabolique qui veut tout ramener « à la mesure de notre capacité et suffisance », folie telle, dit Montaigne, qu'il n'y en a point de plus notable au monde (*Essais*, I, 26). *L'humilité intellectuelle*, fruit de la *soumission au réel* (1), voilà le principe qui doit nous guider en toutes choses, mais plus particulièrement dans le domaine métaphysique, car ici nous touchons à l'infini. Si nous nous plions à ce principe, alors nous comprendrons qu'il ne faut pas

(1) « Soumission est usage de la raison » (PASCAL, *Pensées*, 269).

attribuer à la réalité les limites de notre connaissance, comme font tous les relativistes ; nous comprendrons que, si notre connaissance est toujours relative, cela ne veut pas dire que son objet ne soit que le relatif ; nous comprendrons surtout, suivant le mot de Descartes, qu' « il est de la nature de l'infini que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre » (3e *Méditation*, IX, 37) : en sorte que l'impuissance même où nous sommes de comprendre ou d'embrasser cet infini, qui est toujours présent à notre esprit et qui s'impose à lui, est une preuve de la réalité de l'infini.

C'est vers lui que nous allons tâcher de nous élever aujourd'hui, car, en dépit d'un préjugé commun, c'est de là que tout s'éclaire : nous ne pouvons être assurés d'aucune chose, de notre être même et de notre immortalité personnelle, si nous ne sommes assurés que Dieu est. Seul l'Être de Dieu garantit l'être de tout ce qui n'est pas lui.

***

Reprenons le fil du raisonnement de Descartes, afin d'en bien marquer la continuité.

Pour atteindre la certitude absolue, Descartes a commencé par douter de toutes choses. Ce doute n'a pas laissé que de choquer ou d'inquiéter certains esprits et non sans quelque apparence de raison : car le procédé ne va pas sans danger, ainsi que l'a d'ailleurs nettement marqué Descartes, et il ne doit être appliqué qu'avec une extrême circonspection. Mais qu'est-ce, en son fond, que le doute cartésien ?

Comme son nom l'indique, c'est une méthode : c'est une voie pour parvenir au vrai ; et Descartes s'en est servi principalement pour « préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles et à les distinguer des corporelles » (*Réponse aux 3es objections*, IX, 133), en s'accoutumant à détacher leur pensée des données sensibles, voire même des symboles et des démonstrations scientifiques, qui obscurcissent à nos yeux la réalité spirituelle.

Cependant, « celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel », et qui, par un effort de volonté, va même jusqu'à étendre son doute hyperbolique à toutes choses, « ne peut aucunement douter pour cela de sa propre existence », c'est-à-dire de l'être de sa pensée comme attribut d'une substance pensante, « d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être ou une substance qui n'est point du tout corporelle et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement » (lettre de mars 1637, I, 353).

Or, cette intuition ou appréhension immédiate de mon être (1) qui me fournit le type de la certitude parfaite, si je l'examine attentivement, va me permettre de dégager « en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine » (*Discours*, 4e part., VI, 33). Qu'est-ce qui fait la certitude du *je pense, donc je suis?* Qu'y a-t-il en ceci qui m'assure que je dis la vérité? C'est que « je vois très clairement que, pour penser, il faut être »;

(1) « Votre esprit la voit, la sent et la manie. » Lettre au marquis de Newcastle, 1648, V, 138.

c'est que je saisis au-dedans de moi ma pensée, mon être et leur liaison indissoluble, par « une perception claire et distincte » (3e *Méditation*, IX, 27) : claire, c'est-à-dire présente et manifeste à un esprit attentif ; distincte, c'est-à-dire tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui y apparaît manifestement (1). Et, par conséquent, dans le *Cogito*, qui est perçu immédiatement comme vrai ou comme réel, je discerne les conditions nécessaires et suffisantes de la vérité, à savoir la clarté et la distinction de l'idée : d'où il suit que je puis « établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » (2). C'est donc le *Cogito* qui me révèle le lien de l'évidence (logique) avec la réalité (métaphysique), et qui me met en possession d'une première vérité, non plus logique, mais réelle. Toute évidence doit être analogue à l'évidence de la conscience.

Seulement, l'évidence ou la distinction n'est pas toujours aisée à reconnaître : si nous sommes assurés que les choses que nous concevons distinctement sont toutes vraies, toutefois « il y a quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement » (VI, 33), car il nous arrive d'admettre comme très certaines et très manifestes des choses que nous reconnaissons après être

(1) *Principes*, I, 45. Il suit de là que la distinction implique la clarté, sans que la réciproque soit vraie : « Ainsi, la connaissance peut être claire sans être distincte, et ne peut êtredistinctequ'elle ne soit claire par même moyen » (*Principes*, I, 46).

(2) 3e *Méditation*, IX, 27 ; *Discours* 4e part., VI, 33. Il convient de noter ici l'emploi que fait Descartes du mot « règle ».

douteuses et incertaines (IX, 27). Quelle est donc la marque qui va me permettre de discerner à coup sûr les idées distinctes ou les idées vraies, et, plus précisément encore, de m'assurer que les idées qui sont vraies pour moi sont, et demeurent, vraies en soi? Pour l'instant, je n'ai encore, à la rigueur, qu'une certitude de fait, particulière, limitée à une existence finie, le moi, et à une durée finie, le temps pendant lequel je pense. Comment m'affranchir du présent et du particulier, pour garantir la durée indéfinie et la valeur absolue de ce que je pense comme vrai? Comment passer d'*une* vérité à *la* vérité, d'*une* certitude à *la* certitude? Par un simple approfondissement du moi et de ses idées, qui va nous permettre de retrouver à leur principe Dieu, auteur et garant de toute vérité.

Cet approfondissement se fait grâce à la notion de *cause*, notion constitutive de l'esprit humain (1), principe et ressort de toutes les démarches par lesquelles la raison atteint le réel. Et, en effet, soit que je considère la cause qui fait que je suis, moi, être fini, imparfait, contingent; soit que je considère la cause ou l'original d'où procèdent mes idées, non pas en tant que modes de ma pensée, mais en tant que représentant un objet, et, parmi toutes celles-ci, l'idée dont l'objet a le plus de réalité, à savoir l'idée de l'infini ou du parfait; ou, mieux encore, et plus simplement, si je considère *la cause de ce moi, être fini, qui a l'idée de l'infini*, je m'élève aussitôt à

(1) La notion de cause est à ce point constitutive de l'esprit humain qu'elle est à la portée de l'âme la plus humble, comme Marie Heurtin, aussi bien que du métaphysicien ou du savant (véritable).

l'idée de Dieu, conçu comme l'Être existant nécessairement et par soi.

Aussi comprend-on que Descartes ait pu dire : « Il est manifeste à tout le monde que la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu » (*Réponse aux 4es objections*, IX, 184).

Aux deux preuves qui démontrent Dieu analytiquement, par ses effets, Descartes, à vrai dire, en ajoute une troisième, par la nature ou l'essence même de Dieu (1), et c'est la preuve ontologique. Mais, ainsi que Descartes l'indique lui-même, cet argument, qui n'est autre chose qu'une application de la causalité à Dieu même et qui traduit d'ailleurs parfaitement l'inspiration synthétique de la doctrine cartésienne, n'est pas à prendre comme une preuve à la rigueur de l'existence de Dieu : il prouve moins Dieu qu'il n'explicite l'idée de Dieu (2), c'est-à-dire

(1) Voir les *Réponses aux 1res objections* (de Caterus), IX, 94 : « Il n'y a que deux voies par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir : l'une par ses effets, et l'autre par son essence, ou sa nature même. » Celle-ci, qui est la preuve *a priori* ou ontologique, vient *après* l'autre, qui est la preuve *per effectus*, du moins dans l'ordre de la découverte et de la pensée. Si elle est présentée la première dans les *Principes*, I, 14, c'est parce que cet ouvrage suit un ordre déductif : « Quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi : in Principiis autem docet et synthetice agit » (*Manuscrit de Göttingen* V, 153). Dieu est le principe de toutes choses : mais il faut commencer par nous élever à lui, avant de voir cela ; il faut amener les hommes à lui. Ainsi s'explique le fait que cette *doctrine* essentiellement *synthétique* s'établisse par une *méthode analytique*.

(2) C'est là ce qu'a nettement reconnu HANNEQUIN, lorsqu'il montre que, tout au moins dans les passages les plus significatifs des *Réponses aux objections*, Descartes présente l'argument ontologique comme l'expression d'une « synthèse irréductible », ce qui tendrait à supprimer du même coup toute démonstration, en la ren-

de l'Être qui est *par soi*, ou « comme par une cause formelle » (*Réponse aux 4es objections*, IX, 184).

Nous allons exposer successivement ces trois preuves ; mais nous nous attacherons surtout à découvrir comment elles se rejoignent et s'organisent au sein d'une intuition unique (1), dont elles ne peuvent être dissociées, pour être ensuite déroulées dans le discours, que d'une manière tout artificielle. Nous nous efforcerons ensuite de dégager le *primum movens* de toute cette démonstration, c'est-à-dire les postulats rationnels qui la commandent, et nous chercherons à en discerner la valeur, nous réservant de montrer dans une dernière leçon comment Dieu fonde tout à la fois l'existence, la vérité et la sagesse.

***

Preuve de Dieu par ses effets.

1. — L'âme, avons-nous vu, « est la première chose qu'on puisse connaître certainement. Même (poursuit Descartes) en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et, si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée

dant inutile : mais ceci, à vrai dire, ne saurait être réalisé dans la vie présente (« la Preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz », extrait de la *Revue de métaphysique*, juillet 1896, dans *Études*, t. Ier, p. 257).

(1) « Cum igitur cogitatio nostra ita plura quam unum complecti queat, et in instanti non fiat, manifestum est nos demonstrationem de Deo integram complecti posse, quod dum facimus certi sumus non nos falli, et sic omnis difficultas tollitur » (*Manuscrit de Göttingen* V, 149).

de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu » (I, 353). Et il précise ailleurs : « Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites » (3e *Méditation*, IX, 35-36).

Or, il faut établir d'abord *que cette idée est bien inhérente à l'entendement humain* ou, en d'autres termes, qu'elle existe chez tous les hommes. On objecte « que tout le monde n'expérimente pas en soi l'idée de Dieu... Mais, si on prend le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'excuser par l'équivoque de ceux qui le restreignent aux images des choses matérielles qui se forment en l'imagination, on ne saurait nier d'avoir quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on die qu'on n'entend pas ce que signifient ces mots : *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir;* car c'est ce que tous les hommes appellent *Dieu* » (*Réponse aux instances de Gassendi*, IX, 209). « Quant à ceux qui nient d'avoir en eux l'idée de Dieu, et qui au lieu d'elles forgent quelque idole, ceux-là, dis-je, nient le nom et accordent la chose » : ils nient une fiction de leur esprit, ou un Dieu chimérique ; « et, après l'avoir ainsi composé, ce n'est pas merveille s'ils nient qu'un tel Dieu, qui leur est représenté par une fausse idée, existe » ; mais leur négation même est un hommage à la vérité, c'est-à-dire au Dieu véritable, qui n'est pas fait par l'homme, mais qui le fait, lui et ses idées (*Réponse aux* 2cs *objec-*

tions, IX, 109). Considérons, en effet, au lieu d'un pur « être de raison » (IX, 106), d'une fiction ou d'un concept sans réalité, ces idées que l'esprit n'a pas faites, mais qu'il trouve au-dedans de lui ; ces idées qui, étant inhérentes à l'esprit humain, sont *innées* en lui : non, sans doute, qu'elles soient toujours présentes à notre pensée, car on ne saurait prétendre qu'un enfant, dans le ventre de sa mère, ait une connaissance actuelle de Dieu et médite sur les choses métaphysiques ; mais cet enfant a néanmoins en lui les idées de Dieu, de soi et de toutes les vérités premières comme les personnes adultes les ont quand elles n'y pensent point, c'est-à-dire en *puissance*, et comme aptitude à les produire *a sola cogitandi facultate* (1). Considérons maintenant, parmi ces idées, celles qui « participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection » (3e *Médi-*

(1) *Responsio ad Hyperaspistem*, août 1641, III, 423-424 ; *Notæ in programma* (réponse au placard de Regius), VIII, 358, 360, 366. Cf. *Réponse aux 3es objections*, IX, 147. Ces idées, dit encore Descartes, sont innées en nous au sens où l'on dit que la générosité, ou que quelque maladie, est innée dans certaines familles : « Eodem sensu, quo dicimus generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram, vel calculum : non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos » (VIII, 358). Pour l'idée de Dieu en particulier, « tout ce qui, derrière le mot ou l'image, en exprime la signification, nous est représenté par des idées qui ne peuvent procéder que de notre seule faculté de penser et par conséquent sont innées avec elle, c'est-à-dire sont toujours existantes en nous en puissance (potentia nobis semper inexistentes) : et en effet, être dans quelque faculté n'est pas être en acte, mais en puissance, puisque le terme de faculté ne désigne rien d'autre que la puissance. Or, que nous ne puissions rien connaître de Dieu que le nom et l'image corporelle, c'est là ce que nul ne saurait affirmer sans faire ouvertement profession d'athéisme, et même d'une absence complète d'intelligence (atque etiam omni intellectu destitutum) » (VIII, 361).

ation, IX, 32), comme sont toutes les idées qui me représentent des substances et plus particulièrement celles qui participent à l'infini (IX, 108) ; et, parmi elles enfin, considérons celle qui les domine toutes : à savoir l'idée de l'Être infini et souverainement parfait. Étant bien établi que cette idée se trouve en nous, comme une idée inhérente à notre entendement, demandons-nous *d'où elle tire son origine* (1).

Il est bien évident, dit Descartes, que toute idée, sans en excepter même celle de quelque machine artificielle, représente un objet, qui est « la cause pourquoi elle est conçue » (*Réponse aux* 1res *objections*, IX, 83) : en d'autres termes, et c'est ici que le réalisme cartésien se sépare le plus nettement de l'idéalisme des modernes, *l'idée est effet, non cause, de la réalité qu'elle représente.* Pour l'expliquer, il faut donc remonter à cette cause : ou, plus précisément, il faut considérer l'idée, non pas seulement dans sa « réalité formelle », en tant qu'elle est un mode de ma pensée, mais dans sa « réalité objective », en tant qu'elle représente un être ou entité, et il faut chercher quelle est la raison ou la cause de cette réalité objective, en se souvenant toujours de

(1) Il ne sert de rien, dit Descartes, de prétendre (comme font les modernes) que cette idée me vient des autres hommes, car on ne fait ainsi que reculer le problème, et il reste toujours à se demander de qui la tiennent ces autres : or, je serai toujours amené à conclure « que celui-là est Dieu, de qui elle est premièrement dérivée » (*Réponse aux* 2es *objections*, IX, 107). Les enseignements des hommes, la tradition, l'observation des choses, peuvent bien être la cause *éloignée* et *accidentelle* qui nous incite à porter notre attention sur cette idée ou à l'actualiser dans notre pensée ; mais de telles causes ne font après tout que donner occasion à la cause *prochaine* et *première* de produire son effet en tel temps (*Notæ in programma*, VIII, 360).

ce grand principe, qui régit les idées comme les choses, à savoir « qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet », et que, par conséquent, dans la cause de l'idée doit « se rencontrer pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective » : sinon, ce serait admettre, dans l'idée, quelque chose qui tirerait son origine du néant (1).

Or, considérons, à la lumière de ce principe, la réalité objective de l'idée de Dieu, laquelle, ayant pour objet l'Être infini et parfait, est évidemment, de toutes les idées, la plus réelle, la plus positive

(1) Ce texte capital se trouve dans la 3e *Méditation*, VII, 40-41 ; IX, 32-33 : « Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causæ effectu. Nam, quæso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus. Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva... Quod autem hæc idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivæ. Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo ; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest. » Voici, d'autre part, les définitions que donne Descartes des termes « réalité objective », et « réalité formelle » (*Réponse aux 2es objections*, IX, 124 ; VII, 161) : « III. *Per realitatem objectivam ideæ* intelligo entitatem rei repræsentatæ per ideam, quatenus est in idea ; eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, etc. Nam quæcumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective. IV. Eadem dicuntur esse *formaliter* in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus ; et *eminenter*, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint. »

et de soi la plus vraie ; et demandons-nous d'où l'esprit la tient. Au lieu que les autres idées ne requièrent point l'existence d'autre chose que de moi-même pour être conçues, — au lieu que, par exemple, toutes les idées des choses sensibles ne consistent en rien de plus qu'en certaines qualités, qui sont des modes de la substance et pourraient ainsi être contenues en moi éminemment, mêlées au surplus de notions confuses qui ne tiennent qu'à mon imperfection, — il est manifeste que l'idée de Dieu, avec tous les attributs qu'elle implique, ne peut tirer son origine de moi-même ; car, « encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie » (3e *Méditation*, IX, 34-36 ; *Discours*, 4e part., VI, 34). En d'autres termes, la réalité objective de l'idée de Dieu ne peut s'expliquer que par une cause qui possède *formellement*, c'est-à-dire en elle-même, toute la réalité ou perfection (1) qui se trouve *objectivement* dans l'idée. Ainsi, l'idée de Dieu nous permet, en premier lieu, de sortir de notre moi, puisque la réalité objective de cette idée dépasse infiniment la réalité formelle de ma pensée, et, en second lieu, d'affirmer Dieu comme existant, puisque

(1) Pour Descartes, *réalité* et *perfection* sont deux termes équivalents. Il va même jusqu'à affirmer l'*identité* de l'existence et de la perfection : et cette identité est le nerf de l'argument ontologique tel qu'il est exposé dans la 5e *Méditation*. Mais, dans les *Réponses*, Descartes reconnaît que le lien de l'existence et de la perfection est un lien synthétique, de *convenance* ou de *raison* (cf. HANNEQUIN, *Études*, p. 255-260).

la réalité objective de cette idée ne peut avoir pour cause que l'Être infini lui-même. « Il me reste seulement, ajoute Descartes, à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée. Car je ne l'ai pas reçue des sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens. Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent, il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé. Et certes, on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage (1). »

II. — Ici, nous rejoignons la seconde preuve (*Discours*, 4e part., VI, 34-36 ; 3e *Méditation*, IX, 38). Et, en effet, dit Descartes, je veux « considérer si moi-même, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence? » Il est évident que

(1) « Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi ; neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideæ, cum istæ res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur ; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum ; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa... » (3e *Méditation*, VII, 51 ; IX, 40-41).

je ne tiens pas mon être de moi-même, car, si j'avais été capable de me donner l'existence, je me serais donné en même temps toutes les perfections qui me manquent. D'ailleurs, chacun se rend très bien compte qu'il n'est point par soi et qu'il n'a en lui le pouvoir ni de se produire lui-même, ni de se conserver dans tous les moments qu'il dure. En effet, « tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve » : car il est très évident que la conservation n'est autre chose qu'une création continuée, et requiert le même pouvoir que cette création elle-même. Or, il suffit que je m'interroge moi-même pour m'apercevoir que je ne saurais « faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir..., et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi » (IX, 39). Serait-ce donc de mes parents? Mais ce ne sont pas eux qui me conservent, ni qui m'ont fait ou produit en tant que je suis une chose qui pense. Et enfin, si l'on me fait dépendre de quelque autre cause, il reste à se demander « de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois, comme de

celle qui me conserve présentement » (IX, 40).

Cette preuve, qui est de toutes la plus forte ou du moins la plus frappante, présente une grande analogie avec la preuve traditionnelle par la contingence (1), puisqu'elle se fonde comme elle sur le principe de causalité et sur la nécessité rationnelle qu'il y ait une première cause. Elle est originale cependant et elle diffère de la preuve traditionnelle, en ce que Descartes l'applique, non pas au monde, dont l'existence ne lui est pas encore connue avec certitude, mais uniquement à son être, dont l'existence lui est révélée d'une manière évidente par sa pensée, et plus particulièrement à la conservation de son être présent, ce qui le dispense de considérer la suite des causes (2). Remarquons au surplus que, par cette preuve, Descartes n'établit pas seulement l'existence de l'inconditionné, mais encore sa nature : l'inconditionné est cause de soi, il est par soi, cause totale de toutes choses, auteur de leur être et de leur existence, les conservant par le même acte par

(1) C'est celle que saint THOMAS appelle la seconde voie, « ex ratione causæ efficientis » (*Summa theologica*, Ia p., q. 2, a. 3). Cf. les 1res *Objections* (de Caterus), IX, 75-76.

(2) « Itaque malui uti pro fundamento meæ rationis existentia meiipsius, quæ a nulla causarum serie dependet, mihique tam nota est ut nihil notius esse possit ; et de me non tam quæsivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore præsenti conserver, ut ita me ab omni causarum successione liberarem » (*Réponse aux 1res objections*, VII, 107 ; IX, 85). Descartes évite ainsi les difficultés que soulève la preuve traditionnelle, car, ainsi qu'il l'observe dans le passage précédent, de ce que je ne puis concevoir un progrès à l'infini dans la succession des causes, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'une telle succession soit impossible et qu'une première cause existe. Voir aussi, sur la portée de cette seconde preuve, une lettre au P. Mesland du 2 mai 1644, IV, 112-113. Au sujet du progrès à l'infini, Descartes observe que « datur revera talis progressus in divisione partium materiæ ».

lequel il les a créées, « en telle sorte qu'elles ne peuvent subsister sans lui un seul moment » (*Discours*, 4e part., VI, 36). Et ainsi Dieu ne dépend de rien, mais il se suffit pleinement à lui-même : d'où il suit qu'il n'a en lui rien de ce qui marque une dépendance ou une limitation, comme est l'étendue ou la composition, mais qu'il est pur esprit, absolument simple et parfait.

Mais là où Descartes pénètre le plus avant dans la question, c'est lorsqu'il montre l'accord ou la *convergence* de ces deux preuves, convergence d'où dépend, comme il le dit, « toute la force de sa démonstration » (1).

La contingence prouve qu'il y a une cause première de mon être, principe suffisant, c'est-à-dire *cause totale*. Mais la question est de savoir si cette cause totale est *cause personnelle*, c'est-à-dire douée de raison et de liberté, sachant et voulant ce qu'elle

(1) « Ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois il me semble que toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une... Car mon âme étant finie, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est pas infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause ; et encore qu'on admette une première cause, qui me conserve, je ne puis dire qu'elle soit Dieu, si je n'ai véritablement l'idée de Dieu. Ce que j'ai insinué en ma réponse aux premières objections, mais en peu de mots, afin de ne point mépriser les raisons des autres... » (lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, 112). Dans les *Réponses aux 1res objections*, Descartes dit en effet : « Præterea non tantum quæsivi quæ sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et præcipue quatenus inter cæteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto. Ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meæ dependet » (VII, 107 ; IX, 85). Voir tout le passage, qui est capital.

fait, en un mot parfaite? Or, considérons ses effets pour savoir ce qu'est la cause, et, parmi ses effets, considérons notre moi en tant que chose qui pense, et « principalement » en tant que ce moi a l'idée d'un être souverainement parfait : d'après le principe qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet, je dois conclure avec certitude « que non seulement il y a une cause de mon être, mais de plus aussi, que cette cause contient toutes sortes de perfections, et partant qu'elle est Dieu » (IX, 86).

Prise séparément, chacune des deux preuves n'est pas absolument probante. Ainsi, mon être contingent pourrait s'expliquer à la rigueur par l'existence d'une série indéfinie de causes : car on pourrait soutenir que cette succession, tout incompréhensible qu'elle est à mon esprit fini, n'en est pas moins vraie. D'autre part, l'idée du parfait prise en elle-même, indépendamment de l'être contingent et imparfait en qui elle se trouve, ne prouverait pas nécessairement l'existence de l'Être parfait : car, si l'on ne savait, par l'autre preuve, mon imperfection, on pourrait prétendre que cette idée vient de moi. Au lieu que l'*existence de l'idée du parfait dans l'être imparfait requiert nécessairement l'existence de Dieu, cause parfaite.* Si Dieu n'est pas absolument requis pour expliquer l'existence d'êtres contingents quelconques, astres ou cailloux, plantes ou bêtes, il est absolument requis pour expliquer l'existence d'un être contingent qui pense et qui a l'idée de Dieu (1).

(1) Cf. Hamelin, *Système de Descartes*, p. 196.

Cette démonstration de Dieu par la voie analytique, qui consiste à remonter du réel à Dieu, et qui paraît à Descartes « la plus vraie et la plus propre pour enseigner » (IX, 122), repose, comme toute démonstration, sur certaines prémisses indémontrables, postulats et faits, droit et espèce, que Descartes ne dissimule pas, comme font généralement, au contraire, les négateurs de la métaphysique, mais qu'il met en pleine lumière et que les objections de ses adversaires lui ont donné occasion de dégager avec une force incomparable.

I. *Première prémisse : le fait. Je possède en moi l'idée de l'infini ou du parfait.* — A cette thèse s'oppose la thèse de la relativité de la pensée, qui fut formulée dès l'époque de Descartes par Hobbes, par Gassendi et par certains théologiens comme Caterus. Ils prétendent : 1° que l'esprit humain étant limité ne peut concevoir l'inconditionné ; 2° que cette idée qui est en lui n'est qu'une fiction de l'esprit, qui supprime par l'imagination les bornes de ce que lui présente l'expérience (IX, 77, 145 ; VII, 286 et suiv., 296 et suiv.). A quoi Descartes répond, avec une très grande force, par les deux considérations suivantes :

1° De ce que nous n'avons pas de l'infini « une pleine et entière conception, qui comprenne et embrasse parfaitement tout ce qui est en lui » (IX, 110), il ne s'ensuit pas que nous ne puissions en avoir une « connaissance finie et accommodée à la petite capacité de nos esprits » (IX, 90), laquelle, pour médiocre et imparfaite qu'elle soit,

suffit néanmoins pour connaître qu'il existe. « L'infini en tant qu'infini n'est point à la vérité compris », ni conçu, « mais néanmoins il est entendu » (IX, 89). *Dei perfectiones non concipimus, sed intelligimus* (V, 154). Et, en effet, « un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini ; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne, encore qu'on ne la puisse embrasser » (1). Or, pour savoir une chose et pour connaître qu'elle existe, il suffit de la toucher ainsi de la pensée.

Si donc nous ne pouvons, en cette vie, comprendre ni concevoir positivement ce qu'est l'infini, néanmoins nous savons très positivement, par voie de conclusion, qu'il est (2) ; bien plus, nous le concevons être très positif (3).

(1) *Réponse aux instances de Gassendi*, IX, 210. Cf. une lettre à Mersenne du 27 mai 1630, I, 152 : « Je sais que Dieu est auteur de toutes choses... Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends ; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir ; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. » Voir aussi *Réponse aux 5es objections*, VII, 367-368.

(2) Cf. la lettre au marquis de Newcastle, du 4 avril 1648, V, 139 : « Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu et par sa lumière qu'il est un ; mais vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui, et vous la tirez par la force de l'argumentation, qui est une machine souvent défectueuse. » Quant au raisonnement par lequel je conclus de mon existence à l'existence de Dieu, il se fait, ainsi que le remarque Descartes dans les *Regulæ*, *XII* (X, 421-422), en vertu d'une liaison nécessaire entre ces deux propositions : *Je suis*, et : *Dieu est*.

(3) « Præterea distinguo inter rationem formalem infiniti, sive infinitatem, et rem quæ est infinita ; nam quantum ad infinitatem, etiamsi illam intelligamus esse quam maxime positivam, non tamen

Au demeurant, est-il une seule chose dont nous ayons une connaissance parfaite, c'est-à-dire comprenant tout ce qu'il y a d'intelligible dans cette chose? Une idée mathématique même la plus simple, comme est celle du triangle, et, à plus forte raison, l'idée d'un corps, d'un être vivant, ou d'une œuvre d'art, est en elle-même inépuisable : cependant, bien que le géomètre ne puisse avoir une connaissance adéquate de l'essence du triangle et de tous les attributs qu'elle enferme, il n'en est pas moins sûr que le triangle est une figure limitée par trois côtés et que cette définition est mathématiquement vraie (*Réponse aux* 5es *objections*, VII, 368; *Manuscrit de Göttingen*, V, 151-152). De même, notre esprit, en sachant que l'infini est ce qui est positivement sans limite, a une idée *juste*, encore que cette idée ne soit pas *complète* ni adéquate à son objet.

2° Or, il est très certain, quoi qu'en disent les relativistes, que notre esprit entend fort bien l'*infini*, comme ce pour quoi nous avons une raison très positive d'affirmer qu'il est sans bornes (ce qui ne convient qu'à Dieu seul) et que nous le distinguons très clairement de l'*indéfini*, qui est seulement ce pour quoi nous n'avons pas de raison par laquelle nous puissions prouver qu'il ait des bornes (tel le monde ou la série des nombres) (1). Ainsi, tandis

nisi negativo quodammodo intelligimus, ex hoc scilicet quod in re nullam limitationem advertamus ; ipsam vero rem, quæ est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adæquate, hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus » (*Réponse aux* 1res *objections*, VII, 113; IX, 90).

(1) Lettre à Chanut du 6 juin 1647, V, 51-52. Cf. *Réponse aux* 1res *objections*, IX, 89; *Principes*, I, 26-27

que l'indéfini est une notion négative, l'infini est une notion éminemment positive et qui ne saurait provenir du fini, vu qu'au contraire toute limitation est seulement une négation de l'infini ; car comment pourrais-je connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, si je n'avais d'abord en moi l'idée d'un être plus parfait que le mien? En ce sens, donc, il est très certain que la perception de l'infini, ou de Dieu, est antérieure chez moi à celle du fini, ou de moi-même (1).

Pour les prétendus « positivistes », dont la thèse est toute négative, c'est le fini qui est premier : pour Descartes, c'est l'infini, ou le parfait, qui est très positivement premier, en soi et dans nos idées (2). Une telle affirmation, assurément, n'est point sans soulever quelques difficultés ; et l'on ne voit pas très bien ce qu'on pourrait répondre à ceux qui, sans aller même jusqu'à nier avec les positivistes la réalité de l'infini ou du parfait, expliquent la genèse de cette idée en nous par un travail de l'esprit sur les matériaux que lui fournit l'expérience, l'esprit enlevant toute limite à notre « perfection » humaine, puis concevant sur ce modèle d'autres

(1) « Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis ; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem » (3e *Méditation*, VII, 45-46 ; IX, 36) ?

(2) Expression de Bossuet, qui a développé à diverses reprises cette idée cartésienne (*Élévations sur les mystères*, 1re sem., 2e élév. Cf. *Connaissance de Dieu*, ch. IV).

perfections et les fondant toutes en un être unique et simple. Seulement il reste que la formation de cette idée suppose en nous, si loin que nous soyons déjà parvenus, une capacité d'aller plus loin encore, et comme un pouvoir de nous dépasser toujours nous-mêmes, pouvoir qui traduit, en quelque manière, l'impulsion de l'infini en nous. C'est ici que la thèse cartésienne reprend toute sa valeur et toute sa force, je veux dire lorsqu'on l'appuie, non plus, à proprement parler, sur la considération de nos *idées*, mais sur celle de nos *tendances* ou de nos *aspirations :* car il est manifeste, de ce point de vue, que l'infini est le ressort caché de notre esprit, auquel, suivant la belle expression de Malebranche, il communique toujours « du mouvement pour aller plus loin » (1).

C'est là ce que Descartes a parfaitement reconnu. Et, en effet, « lorsque je fais réflexion sur moi », dit-il, « je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui *tend* et qui *aspire* sans cesse à quelque chose de meilleur et de

(1) MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, I, 1, 2 et 1er *Eclaircissement*. Cf. une page du *Sermon sur la mort* de BOSSUET : « ... Une voix s'élèvera du centre de l'âme : je ne sais pas ce que c'est, mais néanmoins ce n'est pas cela. Quelle force, quelle énergie, quelle secrète vertu sent en elle-même cette âme, pour se corriger, se démentir elle-même et pour oser rejeter tout ce qu'elle pense ? qui ne voit qu'il y a en elle un ressort caché qui n'agit pas encore de toute sa force..., et qu'il est comme attaché par sa pointe à quelque principe plus haut ? » Cette même vue est un des centres de perspective de la pensée de PASCAL (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 425, 434) ; et c'est elle aussi qui fait le fond de la thèse de Maurice BLONDEL sur *l'Action :* cette aspiration invincible est ce qui empêche l'homme de trouver son équilibre dans l'ordre humain et fini. Mais, à la différence de Descartes, M. Blondel, comme Pascal, montre qu'il y a plus dans l'aspiration que dans l'idée, plus dans l'action même que dans la simple idée de l'action.

plus grand que je ne suis », c'est-à-dire à Dieu, qui possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire (1). Et, « par exemple, de cela seul que j'aperçois que je ne puis jamais, en nombrant, arriver au plus grand de tous les nombres et que de là je connais qu'il y a quelque chose, en matière de nombrer, qui surpasse mes forces, je puis conclure nécessairement, non pas à la vérité qu'un nombre infini existe, ni aussi que son existence implique contradiction..., mais que cette puissance que j'ai de comprendre qu'il y a toujours quelque chose de plus à concevoir, dans le plus grand des nombres, que je ne puis jamais concevoir, ne me vient pas de moi-même et que je l'ai reçue de quelque autre être qui est plus parfait que je ne suis (2)... Et ainsi on trouvera que cette chose est Dieu » (*Réponse aux* 2es *objections*, IX, 109-110).

Quand le parfait ne se manifesterait à moi que par cette nécessité qu'il impose à mon esprit d'aller

(1) « ... Dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem ; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse. Totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturæ qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius » (3e *Méditation*, VII, 51-52 ; IX, 47). — L'italique : qui *tend* et qui *aspire*, n'est pas de Descartes, qui, ainsi qu'on peut le voir par la suite du texte, ne signale qu'en passant cet aspect des choses, l'idée pour lui primant de beaucoup la tendance.

(2) « ... Me istam vim concipiendi majorem numerum esse cogitabilem quam a me unquam possit cogitari, non a meipso, sed ab aliquo alio ente me perfectiore accepisse » (VII, 139).

toujours plus loin, cette nécessité ne saurait venir de moi, car elle me dépasse.

II. Deuxième prémisse : le postulat. Le plus ne peut venir du moins. — Par la première prémisse se trouve établi ce fait essentiel, à savoir que l'idée de parfait ou d'infini, qui est en moi, a une réalité objective qui dépasse infiniment la réalité formelle de ma pensée. De là Descartes conclut que cette réalité objective de l'idée d'infini implique nécessairement l'existence hors de moi d'une cause qui possède formellement, c'est-à-dire en soi, toute la réalité ou perfection qui se trouve objectivement dans mon idée. Or, cette conclusion s'appuie sur un postulat, qui constitue l'autre prémisse du raisonnement, à savoir que « toute la réalité ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement, ou éminemment, dans leurs causes » (1). Ou, plus généralement : « C'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet

(1) « Quod enim *nihil sit in effectu, quod non vel simil. vel eminentiori aliquo modo præextiterit in causa*, prima notio est, quâ nulla clarior habetur ; hæcque vulgaris, *a nihilo nihil fit*, ab eo non differt... Prima etiam notio est, *omnem realitatem sive perfectionem, quæ tantum est objective in ideis, vel formaliter vel eminenter esse debere in earum causis* » (*Réponse aux 2es objections*, VII, 135 ; IX, 107). L'original du texte suivant a été donné plus haut, p. 256, note 1. Notons soigneusement dans ce texte l'expression qu'emploie Descartes : « *In causa* EFFICIENTE *et* TOTALI », qui sont deux mots, dit-il, que j'ai ajoutés expressément (lettre à Mersenne, 31 décembre 1640, III, 274) : et, en effet, toute la force de son argumentation en dépend. Au surplus, la distinction de la *cause* et de l'*occasion*, ou, comme dit encore Descartes, de la *cause totale* et des *causes partielles*, est la clé de toute la philosophie.

peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même? Et de là il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait » (3e *Méditation*, IX, 32).

En d'autres termes, de rien rien ne se fait, du néant ne peut procéder l'être, du moins ne peut provenir le plus. La raison l'affirme, comme « une première notion et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ». Sans doute, je ne saurais la démontrer à ceux qui la nient. Mais qu'on ne vienne point m'objecter, dit Descartes, des raisons tirées de la génération des mouches, des plantes, etc., pour me prouver « que quelque degré de perfection peut être dans un effet, qui n'ait point été auparavant dans sa cause » (IX, 105), attendu que nous ne sommes nullement assurés qu'il n'y ait point ici d'autres causes que celles que nous connaissons. On croyait en effet, alors, à la génération spontanée, et les auteurs des *Secondes Objections* prétendent en tirer un argument contre le principe de Descartes : « Nous voyons tous les jours, disent-ils, que les mouches et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produites par le soleil, la pluie et la terre, dans lesquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel : d'où il arrive que l'effet tire quelque réalité de sa cause, qui néanmoins n'était pas dans sa cause » (2es *Objections*, IX, 97).

A quoi Descartes répond avec un bon sens admirable : « Ce serait une chose fort éloignée de la raison, si quelqu'un, de cela seul qu'il ne connaît point de cause qui concoure à la génération d'une mouche et qui ait autant de degrés de perfection qu'en a une mouche, — n'étant pas cependant assuré qu'il n'y en ait point d'autres que celles qu'il connaît, — prenait de là occasion de douter d'une chose, laquelle... est manifeste par la lumière naturelle » (IX, 106). Le *principe* est assuré. Donc, de deux choses l'une : 1° ou bien il n'y a pas plus de perfection dans ces animaux dénués de raison que dans les corps inanimés, c'est-à-dire dans la vie que dans la matière : c'est la *théorie* de Descartes, mais il se garde bien de la prendre pour accordée ; 2° ou bien, s'il y en a quelqu'une, c'est qu'elle leur vient d'ailleurs, et que le soleil, la pluie et la terre ne sont point les causes totales de ces animaux (1) : ce qui, précisément, a été démontré par Pasteur. C'est donc une preuve de plus en faveur du principe de Descartes, qu'il lui a permis de devancer l'expérience et de redresser, par la raison, les faits qui paraissaient démentir son

(1) « Nec urget id quod dicitis de muscis, plantis, etc., ut probetis aliquem gradum perfectionis esse posse in effectu, qui non præcessit in causa. Certum enim est, vel nullam esse perfectionem in animalibus ratione carentibus, quæ non etiam sit in corporibus non animatis, vel, si quæ sit, illam ipsis aliunde advenire, nec solem, et pluviam, et terram esse ipsorum causas adæquatas. Essetque a ratione valde alienum, si quis, ex eo solo quod non agnoscat causam ullam, quæ ad generationem muscæ concurrat habeatque tot gradus perfectionis quot habet musca, cum interim non sit certus nullam esse præter illas quas agnoscit, occasionem inde sumeret dubitandi de re, quæ, ut paulo post fusius dicam, ipso naturali lumine manifesta est » (*Réponse aux 2es objections*, VII, 133-134 ; IX, 105-106).

principe. J'ajoute que la seconde loi de la thermodynamique met hors de doute la valeur du principe cartésien pour toutes les transformations de l'énergie, laquelle va toujours se dégradant, en sorte *qu'il ne peut jamais y avoir plus, mais qu'ordinairement il y a moins, dans l'effet que dans la cause.*

Et ainsi, tous ceux qui, pareils à certains de nos modernes évolutionnistes, affirment que le plus procède du moins, opposent au postulat de Descartes un postulat indémontrable, qui ne repose d'ailleurs sur aucun fait, que démentent au contraire tous les faits connus, et qui a le tort de nier la raison, puisqu'il admet des effets sans cause, c'est-à-dire sans raison : ce qui suffit à le faire rejeter absolument.

Preuve de Dieu par son essence :
l'argument ontologique.

Le droit usage du principe de causalité, c'est-à-dire de la raison, nous a permis de trouver, au principe même de notre être imparfait et de notre idée du parfait, leur cause première et parfaite, et de conclure avec une entière certitude l'existence de la cause par soi, qui est Dieu. Or, considérons l'essence ou la nature de Dieu. Que voulons-nous dire lorsque nous affirmons que Dieu est *par soi?* Ceci, qui est très positif, à savoir « qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet » (1). La raison pour

(1) Descartes vient d'expliquer en quel sens on peut dire : « Deum a se esse, non amplius negative, sed quam maxime positive », et il ajoute : « Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam effi-

laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause pour exister (vérité négative) n'est autre que cette puissance inépuisable ou cette immensité d'essence, qui est *très positive*, puisqu'elle se confond, à ce degré suprême, avec la causalité qui fait qu'il est et ne cesse point d'être. Or, cela revient à dire que *Dieu existe nécessairement* ou, en d'autres termes, que « l'essence de Dieu est telle, qu'il est impossible qu'il ne soit ou n'existe pas toujours ». Et c'est là ce qu'on est convenu d'appeler la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

La signification que prend cette preuve dans la doctrine cartésienne est très claire, et, d'ailleurs, assez généralement incomprise, parce qu'on n'étudie jamais la pensée d'un auteur d'assez près, mais qu'on cherche toujours à la faire rentrer dans quelque cadre déjà constitué et connu. Relisons le *Discours* (4e part., VI, 36).

cientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentiæ immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem præstare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive » (*Réponse aux* 1res *objections*, VII, 110-111 ; IX, 88). — Une telle conception, si on la poussait à ses extrêmes conséquences logiques, ne laisserait pas que d'être contestable, ainsi que Descartes 'avoue lui-même. Dieu est *par soi;* son essence est d'exister ; mais il *ne se fait pas :* car un être ne peut se faire lui-même,sinon il agirait avant d'exister (saint THOMAS, *Summa theologica*, 1a p., q. 2, a. 3, 2a), ce qui revient à dire que le néant serait actif ou que le plus pourrait procéder ou moins. Mais l'expression de Descartes est atténuée par e *quodammodo* (VII, 235), et elle est corrigée, ou expliquée, par cette lutre phrase de lui : « Etiamsi Deus nunquam non fuerit , uia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse *sui causa*. Ubi tamen est notandum, non intelligi conservationem quæ fiat per positivum ullum causæ efficientis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere » (VII, 109 ; IX, 87). Cf. *Réponse aux* 4es *objections* (d'Arnauld), t X, 182-189.

L'existence de Dieu étant bien établie, par la double preuve de la causalité, « je voulus chercher, après cela, d'autres vérités » (1), dit Descartes, « et m'étant proposé l'objet des géomètres, que je concevais comme un corps continu ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures et grandeurs et être mues ou transposées en toutes sortes, car les géomètres supposent tout cela en leur objet, je parcourus quelques-unes de leurs plus simples démonstrations. Et ayant pris garde que cette grande certitude que tout le monde leur attribue n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment, suivant la règle que j'ai tantôt dite, je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet. Car, par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits ; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle. Au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment ; et que, par conséquent, il est pour le

(1) C'est-à-dire, probablement, l'existence, et d'abord la nature, des choses matérielles, ce qui le ramène à la considération de l'objet mathématique. Le début de la 5e *Méditation* est très significatif à cet égard, et il confirme et précise le sens de ce passage du *Discours*.

moins aussi certain que Dieu, qui est cet Être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être. » En d'autres termes, l'idée de triangle implique nécessairement certaines propriétés inhérentes à la nature, forme ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable ou éternelle ; ces propriétés, je les connais très clairement et très évidemment être dans le triangle, sans que cela soit feint ou inventé par moi, ni ne dépende en aucune façon de mon esprit (1). Mais l'idée de triangle n'implique nullement l'existence de l'objet qu'elle représente. Au contraire, si j'examine l'idée ou l'essence de Dieu, qui n'est pas moins certainement présente à mon esprit que l'idée de triangle, je connais très clairement et très distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à son essence ou à sa vraie et immuable nature, aussi nécessairement que les propriétés — mais non l'existence — du triangle sont incluses dans l'essence du triangle, puisque l'existence ne peut pas plus être séparée de l'essence de Dieu que de la nature du triangle ses propriétés (2). La certitude de l'existence

(1) « ...Cum... triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et æterna, quæ a me non efficta est, nec a mente mea dependet ; ut patet ex eo quod demonstrari possint variæ proprietates de isto triangulo, nempe quod ejus tres anguli sint æquales duobus rectis, quod maximo ejus angulo maximum latus subtendatur, et similes, quas velim nolim clare nunc agnosco, etiamsi de iis nullo modo antea cogitaverim, cum triangulum imaginatus sum, nec proinde a me fuerint effictæ » (5e *Méditation*, VII, 64 ; IX, 51). Descartes définit très clairement ici les conditions et la nature de l'*objectivité mathématique*.

(2) Voir l'exposé que donne Descartes de l'argument ontologique sous forme syllogistique (*Réponse aux* 1res *objections*, VII, 115 ; IX,

de Dieu est donc pour le moins aussi *absolue* que celle des démonstrations géométriques : mais, de plus, c'est une certitude *réelle* et non plus simplement formelle (au sens moderne de ce mot), car elle implique *nécessité d'être*, et non plus simple nécessité de pensée ou simple possibilité idéale, valable en droit pour tous les esprits (1).

Cet argument célèbre, qui procède directement du réalisme platonicien (2), qui fut formulé dès la fin du onzième siècle par saint Anselme de Cantorbéry, critiqué au treizième par saint Thomas d'Aquin, puis repris, ou plus probablement retrouvé, par Descartes, qui lui donne d'ailleurs dans son système une place et une signification entièrement nouvelles, fut très vivement critiqué par ses adversaires, mais se maintint cependant, sous des formes diverses, avec Leibniz, avec Malebranche, avec Spinoza, qui le porte en quelque manière à l'absolu, jusqu'à ce que Kant, dans sa *Critique*, lui eût donné ce qu'on

91 ; cf. IX, 117) : « Meum autem argumentum fuit tale. Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari ; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat ; ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. » Et ce qui suit, touchant la vérité de la mineure, où « la difficulté n'est pas petite ».

(1) C'est à cela, au contraire, que se réduit l'*objectivité* dans le kantisme. Voir à ce sujet d'intéressantes observations de Lachelier dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande (Colin, fasc. 15, s. v. *Objectif*).

(2) Voir à ce sujet mon travail sur la *Notion du nécessaire*, p. 78, et une étude de Clément C.-J. Webb sur Saint Anselme, dans ses *Studies in the history of natural theology*, Oxford, Clarendon press, 1915, p. 161 et suiv.

crut être le coup de grâce. Et, à dire vrai, cet argument ne laisse pas de prêter à la critique : Descartes confesse librement qu'il est tel « que ceux qui ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration le prendront aisément pour un sophisme » (IX, 94). Mais c'est qu'on se méprend sur son véritable sens.

La critique essentielle qui a été formulée contre l'argument ontologique (1) est la suivante : la pensée ne saurait lier les choses ; la nécessité logique n'est pas une nécessité réelle ; de ce que je ne puis concevoir l'Être parfait sans le concevoir comme existant, il ne s'ensuit pas qu'il existe : « Cette preuve ontologique cartésienne si vantée, qui prétend *démontrer par des concepts* (2) l'existence d'un être suprême, n'est qu'une perte de temps et de peine, et l'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter son avoir, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse » (3). Il semblait que la cause fût entendue. Mais Descartes — quelles que soient les difficultés que soulève par ailleurs l'argument ontologique — s'est relevé du coup que lui avait asséné le penseur allemand : ce n'est pas son argument à lui, c'est la

(1) Elle se trouve déjà formulée avec une très grande netteté par CATERUS, dans les 1res *Objections*, IX, 79. Les 2es *Objections* portent plutôt sur la possibilité de la nature de Dieu ; les 5es *Objections*, sur la question de savoir si l'existence est du même ordre que l'essence et peut être comptée au nombre des perfections de Dieu (VII, 323).

(2) Je souligne ces mots, parce que c'est là que réside l'erreur d'interprétation commise par Kant.

(3) *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, chap. III, 4e sect. fin (Barni, II, 137).

critique de Kant qui est un sophisme, car elle méconnaît entièrement le sens de la pensée cartésienne.

Cette critique, en effet, vaut contre tout argument qui prétendrait conclure du *concept* de Dieu l'*existence* de Dieu. Mais, dans l'espèce, elle porte à faux, car Descartes n'entend en aucune manière « démontrer par des concepts » l'existence de Dieu. Tout au contraire, Descartes a très fortement marqué que de l'essence nominale d'une chose, c'est-à-dire de son pur *concept*, on ne peut tirer que l'existence de cette chose *dans l'entendement*, non dans la réalité (IX, 91) : sur ce point, il est entièrement d'accord avec saint Thomas (*Summa theologica*, Iᵉ p., q. 2, a. 1 ; *Contra Gentes*, I, c. 11). Seulement, il ne part point du concept ou du nom, mais de la vraie et immuable nature de Dieu, telle qu'elle est incluse dans l'idée que j'en ai : Dieu n'est pas un concept de mon esprit, une notion « feinte et composée par l'entendement » (IX, 92), un pur être de raison ; c'est une *idée* au sens plein du mot (1), c'est-à-dire une réalité *vue* par l'esprit, mais non *faite* par lui, et une idée dont la nature est telle que, si on la considère dans sa réalité « objective », elle implique nécessairement la réalité « formelle » de son objet. Ainsi, lorsque Kant *objecte* à Descartes que « la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses », ou, en d'autres termes, que ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses (2), il dresse contre un Descartes imaginaire, ou déformé, l'argu-

(1) Racine sanscrite *fid;* grec εἴδω ; latin *videre.*

(2) C'est sous cette forme déjà que Descartes présente l'objection à sa thèse (5ᵉ *Méditation*, VII, 66).

ment qui fait le fond même de la doctrine cartésienne. Et son objection n'est autre chose qu'un « sophisme caché », car c'est lui, Kant, qui renverse l'ordre, en faisant de la pensée, conçue comme une pure forme, quelque chose de radicalement différent de l'être (1) et, en même temps, de supérieur à l'être, alors que c'est l'être qui fonde ma pensée, le réel qui fait la vérité : « Non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à la concevoir de cette façon (2). »

Mais cela n'est vrai que de Dieu seul et c'est ce que Descartes ne se lasse point de faire observer, quoiqu'on néglige ordinairement d'en tenir compte. En effet, dit-il, les idées de toutes les autres choses impliquent seulement que ces choses peuvent exister, mais non pas qu'elles existent : au contraire, en Dieu, *et en Dieu seul*, une fois établie la possibilité intrinsèque de sa nature (3), l'existence découle

(1) Cf. HAMELIN, *Système de Descartes*, p. 204. — Contre la thèse idéaliste qui pose le *primat de la pensée* (*humaine*), Descartes affirme la thèse réaliste du *primat du réel*, œuvre de la pensée et de la volonté *divines*.

(2) « ...Ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere ; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiæ Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum » (5e *Méditation*, VII, 67 ; IX, 53).

(3) *Réponse aux* 1res *objections*, IX, 94 ; *Réponse aux* 2es *objections*, IX, 117-118. Descartes s'est donc nettement posé la question que se pose Leibniz au sujet de l'argument ontologique, et il y répond de la même façon, en montrant que la nature (ou l'idée) de Dieu est *possible* en ce qu'elle n'implique aucune contradiction.

nécessairement de l'essence, dont elle est inséparable. En d'autres termes, tandis que, dans le concept ou l'idée de toutes les choses limitées que nous concevons distinctement, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, dans l'idée de Dieu, *et en elle seule*, l'existence parfaite et nécessaire y est comprise (1). Et ainsi la force de l'argument cartésien ne vient pas des propriétés de l'idée prise en général, mais d'une propriété particulière à l'idée de Dieu et qui ne se trouve dans le concept d'aucune autre chose : c'est pourquoi « de cela seul », conclut Descartes, la pensée « saura que l'idée d'un être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire elle y est empreinte par une nature immuable et vraie, et qui doit nécessairement exister, pour ce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire » (2). Il ne sert donc de rien d'assi-

(1) « ...Est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium, quæ clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei » (*Réponse aux 1res objections*, VII, 116 ; IX, 92). « In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis ; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatæ, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti » (*Réponse aux 2es objections*, Ax. X, VII, 166 ; IX, 128). « Quin etiam necessaria est revera in Deo proprietas strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit, et in eo solo essentiæ partem facit » (*Réponse aux 5es objections*, VII, 383).

(2) « Non enim vis mei argumenti desumitur ab idea in genere sumpta, sed a peculiari ejus proprietate, quæ in idea, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum rerum conceptibus potest reperiri : nempe ab existentiæ necessitate, quæ requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus » (*Notæ in programma*, VIII, 361-362). « ... Nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe

miler l'idée de Dieu au concept d'un thaler, comme le fait Kant, et de dire « que je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec cent thalers possibles, c'est-à-dire dont j'ai seulement l'idée » : car cela ne va pas au fait. Le problème de Dieu est un problème unique ; Dieu est un être unique : parler de lui comme on parle des autres choses, qui sont contingentes, c'est ignorer ce qui est en question, puisque le propre de Dieu est qu'on n'en peut parler comme des autres choses.

En traitant l'*idée de Dieu* dans Descartes comme s'il s'agissait d'un *concept quelconque* dans sa propre philosophie, Kant a donc commis une double méprise, qui enlève toute force à ses objections.

Cependant, l'argument ontologique, s'il échappe aux objections de Kant, n'est pas à l'abri de toute critique. Outre qu'on peut reprocher à Descartes de l'avoir présenté sous une forme trop mathématique, il soulève de graves difficultés de fond, auxquelles il ne semble pas aisé de répondre. Pour les signaler avec la plus grande précision possible, il nous faut ici reprendre brièvement la question dans son ensemble.

Descartes, nous l'avons vu, est essentiellement réaliste dans sa méthode comme dans sa théorie de la connaissance. Le *Cogito*, ERGO SUM, garanti par la véracité divine, lui fournit la clé de l'une et de l'autre, en lui révélant que l'idée claire et distincte est tou-

perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimericam quandam sed veram et immutabilem naturam, quæ non potest non existere cum necessaria existentia in ea contineatur » (*Principes*, I, 15).

jours vraie parce qu'elle correspond toujours à une réalité : sinon, l'intelligibilité parfaite et l'existence réelle seraient séparées, ce qui ne saurait être. Par là, Descartes s'affranchit définitivement du doute spéculatif, auquel au contraire nous condamne le concept kantien, forme vide, pur produit de notre esprit, incapable en tout cas de connaître et de nous faire connaître s'il correspond à quelque réalité hors de notre esprit.

Descartes est essentiellement réaliste dans sa doctrine métaphysique de Dieu. Lorsque, dans l'idée claire du parfait, incontestablement présente en nous, êtres imparfaits, et inexplicable par nous, il voit l'effet d'une réalité différente de nous et contenant réellement en elle toutes les perfections dont nous avons quelque idée, il demeure fidèle encore au réalisme, et, si son argumentation peut être attaquée, en ce sens qu'il n'est pas prouvé que nous ayons en nous *l'idée claire* de l'infini ou du parfait, sa conclusion demeure inattaquable, parce que la majeure — à savoir que le plus ne saurait venir du moins — est absolument solide, et que la mineure peut être défendue sous une autre forme, par la constatation en nous de tendances et d'aspirations à toujours plus haut, d'une puissance inlassable de notre esprit à percevoir et à comprendre, aspirations et pouvoir qui nous dépassent infiniment et ne peuvent venir que d'impulsions qui ne sont pas finies.

Mais quand de l'idée de Dieu, équivalente et même identique à l'idée du parfait, et de cette idée *seule*, Descartes veut conclure l'existence réelle du parfait,

il dépasse, semble-t-il, les bornes d'un prudent réalisme, et fait sienne une preuve qui n'est recevable que dans l'ontologisme (1). Précédemment, il prenait cette idée du parfait ou de Dieu en nous, et il la montrait faite en nous par Dieu lui-même : maintenant il prend cette idée *en elle-même* et la traite, en quelque manière, comme un *absolu*. Or, qui peut décider si une telle idée représente une vraie et immuable nature, si elle a été faite en nous par une réalité, ou faite par nous sur une réalité, ou bien si elle n'est pas une pure chimère, un simple possible, analogue aux concepts de Kant? En concluant de l'idée de l'infini à l'infini existant, Descartes s'ex-

(1) L'*ontologisme* est cette doctrine qui affirme que nous avons une perception immédiate, encore que très obscure et pour ainsi dire inconsciente, de Dieu, de son existence, et de ce qui est en Dieu. A première vue, on pourrait être tenté de taxer Descartes d'ontologisme, car il admet que nous pouvons remonter de l'idée du parfait à Dieu, comme de la perception à l'objet perçu, et, d'autre part, il semble que l'argument ontologique n'est vrai que si l'idée de Dieu est une perception. Mais, en fait, il n'en est rien : car Descartes déclare expressément que Dieu, ici-bas, n'est pas perçu par intuition, mais qu'il est conclu, et conclu de l'idée du parfait qui a été mise en nous par Dieu, créateur de toutes choses, dont la « lumière » n'est pas perçue, mais nous fait percevoir. D'autre part, l'argument ontologique exclut l'ontologisme : car, si nous percevions Dieu immédiatement, nous n'aurions pas besoin d'un argument pour passer de l'idée à l'être. « Il est vrai, écrit Descartes que la simple considération d'un tel Être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe ; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un Être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre » (lettre à Mersenne, juillet 1641, III, 396). Et ailleurs : On demande, dit-il, au docteur angélique « si la connaissance de l'existence de Dieu est si naturelle à l'esprit humain qu'il ne soit point besoin de la prouver, c'est-à-dire si elle est claire et manifeste à un chacun : ce qu'il nie, et moi avec lui » (*Réponse aux 1res objections*, IX, 91).

pose donc à conclure de l'idéal au réel, du *moins* au *plus*, — ou il s'y exposerait, si l'existence de Dieu n'était prouvée par ailleurs (1). Tel est, semble-t-il, le vice caché, mais incurable, de l'argument ontologique, lorsqu'on le prend en lui-même et qu'on le sépare de la preuve de Dieu par ses effets. Et cependant il y a un fond de vérité dans l'argumentation de Descartes : seulement, cette vérité ne réside pas dans la nature même de l'idée de Dieu, mais dans la nature de notre esprit et de notre perception, qui n'épuise sa puissance qu'en arrivant à l'idée d'infini. Or, ici, nous abandonnons l'argument ontologique pour revenir à l'argument de causalité : et c'est cet argument, en dernier ressort, qui constitue la base inébranlable de tout l'édifice ; c'est lui qui fait la force et la vérité de la position cartésienne.

(1) En d'autres termes, Descartes veut tirer de l'idée claire un élément (l'existence) qu'elle ne contient pas *nécessairement*, même dans le cas de Dieu, bien que, dans ce cas, elle le contienne, mais seulement, pourrait-on dire, par une *heureuse chance*, l'existence de Dieu se trouvant établie par ailleurs. Descartes, au surplus, reconnaît lui-même que dans la mineure de l'argument ontologique (à savoir que nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à la vraie et immuable nature de Dieu qu'il existe) réside une difficulté qui n'est pas petite, parce qu'il n'est pas aisé de distinguer ce qui appartient à la vraie et immuable essence d'une chose, de ce qui ne lui est attribué que par la fiction de notre entendement (*Réponse aux 1res objections*, IX, 92). C'est pourquoi, après même qu'il a essayé de lever la difficulté, en montrant que les choses que l'entendement ne peut diviser n'ont pas été faites par lui, — comme est l'existence nécessaire de l'Être parfait, c'est-à-dire capable d'exister par sa propre force, — il ajoute : « Et je confesserai ici librement que cet argument est tel, que ceux qui ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration le prendront aisément pour un sophisme ; et que cela m'a fait douter au commencement si je m'en devais servir, de peur de donner occasion à ceux qui ne le comprendront pas de se défier aussi des autres » (IX, 94).

***

Également distant de *l'idéalisme* kantien et de l'*ontologisme* proprement dit, c'est-à-dire des doctrines qui traitent l'idée de Dieu soit comme un *concept*, soit comme une *perception*, le *réalisme* cartésien, en son fond, demeure solide et vrai. J'ai l'*idée* de Dieu, en ce sens que ma pensée, en réfléchissant sur les lois qui régissent les changements incessants du cosmos, *postule* ou *exige* naturellement et nécessairement l'existence d'un absolu réel qui ne change pas et qui rend raison de tous les changements : c'est-à-dire que ma pensée postule Dieu. Si cette exigence de ma raison n'est pas conforme aux choses, si mon idée ne répond à rien de réel, rien ne garantit plus la valeur objective de ma pensée ; celle-ci n'est autre chose qu'une pure forme, capable tout au plus de créer des êtres de raison ou de concevoir des possibles, comme les êtres mathématiques, mais non d'atteindre quelque réalité substantielle existant hors de moi. Si l'on nie l'être, on enferme l'homme dans sa pensée : rien n'existe, ni hors de nous, ni même en nous ; tout n'est plus qu'illusion, apparence ou fiction de notre esprit ; et, du même coup, on supprime, avec l'existence du réel, la possibilité même de la science, fondée sur l'accord de la pensée et des choses : en sorte que la connaissance humaine tout entière se trouve renversée contre toute raison (IX, 118). Tel est le faux *idéalisme*, ou plutôt la fausse *idéologie* que nous avons héritée des Allemands, qui est la tare de la pensée moderne et

qu'il nous faut remplacer dans tous les domaines par le *réalisme spirituel* dont Descartes nous a laissé le modèle impérissable.

De ce réalisme spirituel Dieu est la pierre d'angle. Non pas, sans doute, que nous ayons ici-bas de Dieu une « connaissance intuitive », par « impression directe de la clarté divine sur notre entendement » : pour recevoir cette « lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine et toujours présente », il faudra que notre esprit soit détaché du corps, ou que ce corps glorifié ne lui fasse plus d'empêchement ; et « toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours », qui les tire des principes de la foi ou des idées naturelles qui sont en nous. Mais, si nous ne *voyons* pas Dieu, nous pouvons le *conclure*, en quelque sorte immédiatement, de ces idées et notions naturelles, telles que le *Cogito*, qui, malgré l'obscurité qu'y mêle notre imagination, est « une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive ». Et cette conclusion, par laquelle nous remontons des effets perçus intuitivement à leur cause première, est entièrement certaine : nous la « touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux » (1). Ceux qui appliquent toutes les forces de leur esprit à contempler cette idée dans sa réalité ou dans sa perfection, et qui, reconnaissant combien elle nous dépasse, ne cherchent pas à la comprendre, mais

(1) Lettre au marquis de Newcastle, 1648, V, 136-138.

comprennent pourquoi elle nous est incompréhensible et « admirent », ceux-là, dis-je, trouvent en Dieu « incomparablement plus de choses qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées » (IX, 90); ils voient en Dieu la raison de toutes choses; ils reconnaissent que « l'existence de Dieu est la première et la plus essentielle de toutes les vérités qui peuvent être et la seule d'où procèdent toutes les autres », et que Dieu « est le seul auteur duquel toutes choses dépendent » (lettre à Mersenne, 6 mai 1630, I, 150).

Pourtant, s'il en est ainsi et qu'il n'y ait « rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu », d'où vient qu'il y en ait « plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître » (1)? De la réponse à cette question dépend toute l'intelligence des preuves de l'existence de Dieu : c'est par là qu'il faut commencer pour les bien entendre, et Descartes observe que, s'il a placé dans le *Discours* ces considérations après les preuves, c'est qu'il craignait de troubler les esprits et qu'il n'a pas osé expliquer tout au long, dès l'abord, les raisons que nous avons de douter de toutes les choses matérielles, « et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles » (I, 353). Mais, si l'on veut « méditer par ordre » toutes ces choses, c'est par ces considérations qu'on devra commencer. Ainsi se décèle la portée, et du même coup le sens exact, du doute méthodique. Et en effet, dit Descartes, ce qui

(1) Lettre de mars 1637, I, 353. *Discours*, 4e part., VI, 37.

fait que certains croient éprouver de la difficulté à connaître Dieu et leur âme, « c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été. Et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si, pour ouïr les sons ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux : sinon qu'il y a encore cette différence, que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ses objets, que font ceux de l'odorat ou de l'ouïe ; au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient » (*Discours*, 4e part., VI, 37).

Texte remarquable, dans lequel Descartes dénonce et ruine à tout jamais le sophisme caché au fond de toutes les négations communes de Dieu et qui se ramène à ceci : Montrez-moi Dieu ! Tant que je ne l'aurai pas touché ou mesuré, je ne croirai pas qu'il existe ! Ce qui signifie équivalemment : Dieu ne pouvant être touché, ni mesuré, n'est pas intelligible et partant n'existe pas. Or, ce raisonnement s'appuie sur deux principes : 1° n'est réel que ce qui

nous est intelligible ; 2° n'est intelligible que ce qui est imaginable, — principes d'où découle immédiatement cette conclusion que seules sont intelligibles, et partant réelles, les choses matérielles, sensibles et imaginables (1). Mais ces deux principes sont entièrement faux :

1° Ce n'est pas son *intelligibilité pour nous* qui fait la *réalité* d'une chose : la capacité de notre esprit ne mesure point celle du réel ; il y a une infinité de choses qui nous surpassent.

2° *Connaître* est tout autre chose qu'*imaginer :* ainsi je conçois fort bien un chiliogone, encore que je ne puisse l'imaginer (2). Et la seule connaissance vraie est la connaissance par l'intellection pure, comme est celle de l'âme ou de Dieu (3).

Sur ce point, la psychologie moderne, en nous révélant l'existence d'une « pensée sans images » (4), a entièrement confirmé les vues de Descartes. Et la physique moderne, en nous apprenant que la matière n'est qu'une apparence, support de forces réelles mais inconnues, nous amène à conclure avec Descartes qu'elle est infiniment moins connaissable que Dieu, et qu'elle n'est peut-être, suivant

(1) « Hoc fit ex falso præjudicio, quia nihil putant existere, vel esse intelligibile, nisi sit etiam imaginabile » (lettre à Morus, 5 février 1649, V, 270).

(2) 6e *Méditation*, VII, 71-73 ; IX, 57. « Nam attentius consideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quædam applicatio facultatis cognoscitivæ ad corpus ipsi intime præsens, ac proinde existens... Ad hæc considero istam vim imaginandi quæ in me est, prout differt a vi intelligendi, ad mei ipsius, hoc est ad mentis meæ essentiam non requiri. »

(3) Lettre à Mersenne, juillet 1641, III, 393-395.

(4) Voir Alfred Binet, *l'Étude expérimentale de l'intelligence*, Paris, Schleicher, 1903.

le mot de Berkeley, qu'un écran entre nous et Dieu.

Cependant, Dieu demeure mystère.

« Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement », dit un proverbe espagnol. Dieu, pas plus que le soleil, ne se peut regarder fixement, car il dépasse infiniment toutes nos puissances. Étant pur esprit, il ne peut tomber sous les sens ni sous l'imagination ; étant l'infini, il ne peut être embrassé dans la capacité finie de notre entendement ; étant la pure lumière, il ne peut être perçu par notre intuition : il n'est pas vu face à face, mais seulement comme en un miroir (saint Paul, *Première aux Corinthiens*, XIII, 12). Pourtant, de l'étude du cosmos nous pouvons conclure Dieu, des effets nous pouvons remonter à la cause première, avec une certitude parfaite. Mais cette certitude doit être gagnée par une constante application de notre esprit et par une méditation qui, nous ramenant à l'intérieur de nous-mêmes, nous purifie en quelque manière. Car notre esprit, pour peu que son attention se relâche, se trouve « obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles », qui lui dérobent la vision des choses spirituelles et le détournent de Dieu (1). Plus encore, de nos jours surtout, il est perverti par l'esprit de contradiction, par la haine de la vérité, en un mot par cet orgueil diabolique dont paraît être possédée la pensée allemande et qui proclame : l'idée de Dieu n'est qu'un concept de notre esprit ;

(1) 3e *Méditation*, IX, 38. Voir aussi la fin des *Réponses aux 2es objections*, IX, 122-123.

ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, c'est l'homme qui a créé Dieu. Je plains ceux qui raisonnent de la sorte : car on ne peut démontrer l'existence du soleil à ceux qui ne veulent pas le voir ; mais ils se privent ainsi de la lumière de la vérité.

Pour celui qui suit simplement sa raison, qui tâche de s'affranchir et des sens et de son esprit propre pour se soumettre au réel, s'il considère le cosmos et la partie la plus haute du cosmos, qui est l'homme, il ne pourra croire rationnellement que tout cela soit dû au jeu aveugle des forces matérielles, c'est-à-dire au hasard, ni à quelque énergie vitale dénuée de conscience, de raison et de liberté : car la raison se refuse à admettre que le plus vienne du moins, l'être du néant, et l'ordre du désordre. Nier Dieu, c'est nier la raison. Nier Dieu, c'est nier l'être. Si Dieu n'existait pas, rien ne serait.

Sans doute, il faut un effort très soutenu et pénible pour parvenir à cette haute connaissance : mais, lorsqu'on y est parvenu, on comprend que cela est et ne peut être autrement. C'est pourquoi, avant de « passer à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir », je conclurai avec Descartes : « Il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer (*intueri*), d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans

cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capable de ressentir en cette vie » (3e *Méditation*, fin, IX, 41-42).

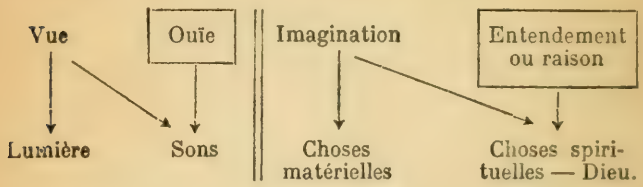
VIII

LA DOCTRINE CARTÉSIENNE
CONCLUSIONS
L'INFINI ET LA DESTINÉE DE L'HOMME

C'est aujourd'hui que nous allons, suivant l'expression de Descartes, cueillir les fruits de notre effort, en cueillant les fruits de ses principes et de sa doctrine (*Principes*, IX, 17). Mais, avant de le faire, il ne sera pas inutile de revenir brièvement sur deux ou trois points de la précédente leçon, qui, je le crains, n'auront pas été universellement compris et sur lesquels, d'ailleurs, je ne me suis point pleinement satisfait moi-même : c'est qu'il est très difficile, sinon même impossible, d'exprimer clairement ce que l'on conçoit bien, lorsque c'est Dieu qui est en question ; quoi qu'on fasse, un tel sujet nous dépasse tellement qu'on ne peut que demeurer au-dessous de lui. Pourtant, il est nécessaire d'arriver à une idée nette sur ce point, car celui qui n'a pas parfaitement compris la vérité de l'existence de Dieu s'expose à ne pas comprendre les autres vérités, qui toutes, comme le dit Descartes, dépendent de cette vérité première.

1° Descartes compare ceux qui veulent user de leur imagination pour comprendre Dieu à ceux qui,

pour ouïr les sons, se voudraient servir de leurs yeux. Qu'est-ce à dire? Un schéma nous aidera à saisir cette comparaison, puisque aussi bien nous sommes ainsi faits que nous saisissons toujours mieux les choses lorsque nous les voyons.



Descartes met en parallèle les deux volets, si je puis dire, de ce diptyque, en remarquant toutefois que la comparaison pèche encore, à son désavantage, en ce que la vue vaut l'ouïe, tandis que l'imagination ne vaut pas, comme moyen de connaissance, l'entendement. Et il dit : celui qui veut percevoir, par les sens et l'imagination, Dieu (qui ne peut être connu que par l'entendement), et qui, ne le percevant pas ainsi, le nie, fait comme celui qui voudrait percevoir par la vue les sons (qui ne peuvent être perçus que par l'ouïe), et qui, ne les percevant pas ainsi, les nierait.

Je joue de la harpe devant un sourd et qui n'a pas conscience d'être sourd : il n'entend pas l'harmonie, et, comme il ne perçoit, par la vue, que le *dehors* des mouvements que j'accomplis, il s'imagine qu'il ferait la même chose en pinçant n'importe quelle corde, n'importe comment. Ainsi, à celui qui ne reconnaît que la connaissance imaginative, et qui est sourd de l'entendement, je montre l'homme, être

raisonnable : il n'en voit que le *dehors*, l'animal ; et il nie la raison. Je lui montre Dieu : il ne voit qu'un concept ; et il nie Dieu. Celui qui nie Dieu est un homme à qui manque un sens ou, plus exactement, le sens, qui est la raison.

2° Kant, — tout au moins le Kant de la *Raison pure*, car, dans la *Raison pratique*, Kant rétablit Dieu comme condition du devoir, — Kant et l'idéalisme allemand assimilent Dieu à un *conçept*, c'est-à-dire à une simple « possibilité exempte de contradiction », ou à un « idéal exempt de défauts », qui serait *fait* par notre entendement (1). Descartes dit au contraire : Dieu se manifeste à mon esprit sous la forme d'une *idée*, dont la réalité objective dépasse infiniment la réalité formelle de ma pensée, c'est-à-dire qui me représente un objet réellement existant, que je ne *fais* pas, mais qui m'a fait : à savoir Dieu lui-même, l'Être nécessaire, infini, parfait (2).

(1) *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, III, 7 (Barni, t. II, p. 163).

(2) Descartes a certainement raison contre Kant lorsqu'il affirme que, dans la connaissance que nous avons de l'infini ou de Dieu, notre esprit dépasse nos concepts. Une telle connaissance est négative de forme, mais positive de fond ; elle ne se réduit pas à une connaissance conceptuelle : nous voyons au delà de nos concepts, nous sentons que nous les dépassons infiniment. Toutefois, ce fait indéniable nous permet-il d'affirmer Dieu ? L'idée que nous avons de l'infini nous permet-elle d'atteindre une réalité correspondante, c'est-à-dire l'infini existant ? Comme nous l'avons observé, la conclusion de Descartes n'est vraiment démonstrative que lorsqu'il considère l'idée non pas en elle-même, mais en nous, et plus particulièrement lorsqu'il tire argument du mouvement indéfini de notre pensée. C'est donc l'*aspiration* vers l'infini, plutôt que l'*idée* de l'infini, qui prouve Dieu, à condition que l'on considère Dieu en tant que *cause* de cette aspiration, et que l'on remonte de cet effet à sa cause par un raisonnement articulé. Et, en effet, si l'on a raison

Prenons, ici encore, une comparaison. Je regarde le soleil dans un miroir. L'Allemand me dira : vous ne voyez rien d'autre qu'une tache lumineuse sur votre rétine, image d'une image ; vous ne pouvez me prouver qu'il y ait là autre chose qu'un de ces phosphènes que votre œil *fait* lorsqu'on le comprime. Descartes, avec le bon sens, répond (1) : encore qu'on puisse se tromper lorsqu'on se fie aux sens ou aux préjugés, celui qui tire toute sa clarté de la perception de l'entendement seul, ou qui use de la raison, sait très évidemment qu'il *voit* le soleil et ne le fait pas. L'Allemand assimile Dieu à un phosphène de notre esprit : Descartes, comme Platon, le comparerait au soleil qui illumine notre intelligence (2).

Je ne puis démontrer l'existence du soleil à celui qui veut le nier, et qui, pour y échapper, le fuit et se réfugie dans une cave où il manie des ombres. Mais je jouis de sa lumière et de sa chaleur : et cela me suffit.

Je ne puis fournir de preuve rigoureusement adé-

d'invoquer contre Kant l'existence d'une intuition intellectuelle comme fondant en réalité notre pensée, si l'*idée*, en d'autres termes, fait la valeur de nos *concepts*, elle ne saurait toutefois se passer d'eux, et l'esprit humain ne saurait asseoir sa certitude de l'existence de Dieu sur une pure idée ou intuition, indépendamment d'un raisonnement articulé par concepts. Ces explications données, ou ces réserves faites, il reste que Descartes a parfaitement vu le caractère *réel*, et non *factice*, de la connaissance que notre raison nous donne de Dieu : sur ce point nous sommes résolument avec lui, contre Kant et l'idéalisme.

(1) Cf. *Réponse aux 2es objections*, IX, 114.

(2) Cf. *Réponse aux 1res objections*, VII, 102-103 ; IX, 82 : « ...adeo ut idea solis sit sol ipse in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in cœlo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu esse solent ; qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est. »

quate de ce qui surpasse la raison ; on ne manie pas les idées comme les concepts ; je provoquerai des phosphènes quand je voudrai, en pressant sur mon œil : nous ne sommes pas maîtres du soleil, et je ne puis le faire lever à volonté.

Mais, si je ne puis maîtriser cette idée de Dieu, je reconnais sa présence et sa réalité précisément *à ce qu'elle me dépasse :* tout est là. Parce que l'infini me dépasse, parce qu'il me donne toujours du mouvement pour aller plus loin, je connais que l'infini n'est pas fait par moi, qu'il existe hors de moi, indépendamment de moi et de tout le reste, et par soi. Et, parce qu'il est l'infini, je comprends aussi pourquoi moi qui suis fini je ne puis le comprendre (1) : et ceci est encore une preuve qu'il est bien l'infini et qu'il existe, car, si nous pouvions le comprendre, il ne serait pas l'infini et n'aurait d'être que dans notre entendement.

Si nous nous sommes bien pénétrés de cette vérité fondamentale et que nous nous arrêtions longtemps, dit Descartes, à « contempler la nature (2) de l'Être souverainement parfait », nous verrons très positivement, « sans aucun raisonnement » et « sans preuve », que Dieu existe : et cette conclusion ne sera pas moins claire et évidente qu'il nous est manifeste que deux est un nombre pair (3). Mais cette conclu-

(1) « Est de natura infiniti ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur » (*Principes*, I, 19).

(2) C'est-à-dire l'*essence*, ou l'*idée*, dans sa réalité ou perfection : car ceux qui s'arrêtent au *nom*, dit Descartes, peuvent aisément devenir athées (lettre à Mersenne, 6 mai 1630, I, 150). Sur le sens de ce terme *nature* chez Descartes et dans la scolastique, voir GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1912, s. v. « Nature ».

(3) *Réponse aux 2es objections*, 5e demande (VII, 163 ; IX, 126) :

sion n'est évidente sans preuve qu'à « ceux qui sont libres de tous préjugés », et qui sont parvenus à une entière « clarté d'esprit » (IX, 129), d'une part en détachant leur esprit du commerce des sens, et d'autre part en s'affranchissant de l'orgueil et de l'esprit de contradiction : « Car, de cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent » (IX, 123).

Aussi pourrait-on dire que, *pour l'homme, l'humilité intellectuelle, fruit de la soumission au réel, est une condition nécessaire, quoique non suffisante, de la connaissance de Dieu.*

***

Si l'homme s'est mis dans les dispositions morales et intellectuelles convenables, et qu'il s'arrête à la contemplation attentive et active de la nature de Dieu, il en recueillera des fruits immenses : car il verra que de Dieu procèdent tout être, toute vérité et tout bien, ou, en d'autres termes, que Dieu est l'auteur total et le principe unique de la nature, de

« Quinto, ut diu multumque in natura entis summe perfecti contemplanda immorentur ; et inter cætera considerent, in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem idea non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri. Ex hoc enim solo, et absque ullo discursu, cognoscent Deum existere ; eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem, et similia. Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quæ ab aliis non nisi per discursum intelliguntur. »

la science et de la morale. Nous allons examiner successivement ces trois points.

I. — *Dieu est l'auteur total de tout ce qui est.*

Dieu est *par soi* et même, ajoute Descartes, il semble qu'assez proprement il peut être dit et appelé *cause de soi* (1), non seulement en un sens négatif, en tant qu'il n'a besoin d'aucun secours pour exister ni pour être conservé et n'a point de cause différente de soi, mais en un sens très positif, en tant que, par la réelle et véritable immensité ou surabondance de son essence ou de sa propre puissance, il est en quelque façon à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet. Qu'est-ce à dire? Ceci, « à savoir que ce qui est *par autrui* est par lui comme par une cause efficiente, et que ce qui est *par soi* est comme par une cause formelle, c'est-à-dire parce qu'il a une telle nature qu'il n'a pas besoin de cause efficiente » : en sorte que, « entre *la cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir *l'essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne, qui a un nombre indéfini de

(1) « Plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope eguerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa ; Deumque talem esse intelligo » (*Réponse aux 1res objections*, VII 109 ; IX, 86). Les textes suivants ont été cités, p. 271, n. 1.

côtés, au concept du cercle » (1). Et ainsi, dire que Dieu est *par soi*, c'est dire que Dieu se suffit pleinement à lui-même. Tandis que toutes les autres choses sont dépendantes, Dieu, inconditionné absolu et conditionnant total, ne dépend de rien et tout dépend de lui ; tandis que toutes les autres choses sont contingentes et que leur idée n'implique rien de plus que la possibilité d'être, Dieu et Dieu seul est absolument nécessaire : son essence implique nécessairement et enferme en soi son existence ; elle est telle qu'il est impossible qu'il ne soit ou n'existe pas toujours.

En Dieu, nulle limitation. Dieu est *omni-présent :* mais cette ubiquité n'implique pas qu'il soit étendu, ni surtout qu'il soit composé de parties. On ne saurait lui attribuer une étendue de substance, c'est-à-dire qui soit imaginable et divisible, mais seulement une *étendue de puissance*, purement intelligible, ne comportant aucune division et n'enveloppant aucune

(1) « Quicunque solius luminis naturalis ductum sequuntur, sponte sibi formant hoc in loco conceptum quendam causæ efficienti et formali communem, ita scilicet ut quod est *ab alio*, sit ab ipso tanquam a causa efficiente ; quod autem est *a se*, sit tanquam a causa formali, hoc est, quia talem habet essentiam, ut causa efficiente non egeat. » C'est là, dit Descartes, ce que j'ai admis sans explication dans mes *Méditations*, comme une chose qui va de soi. Mais pour ceux qui, voyant que l'on demande si quelque chose est *par soi*, ne songent qu'à la seule cause efficiente proprement dite et entendent le *par soi* négativement, comme *sans cause*, il est nécessaire de leur répondre en montrant que « inter *causam efficientem* proprie dictam et *nullam causam* esse quid intermedium, nempe *positivam rei essentiam*, ad quam causæ efficientis conceptus eodem modo potest extendi, quo solemus in geometricis conceptum lineæ circularis quammaximæ ad conceptum lineæ rectæ, vel conceptum polygon rectilinei, cujus indefinitus sit numerus laterum, ad conceptum circuli extendere » (*Réponse aux 4es objections*, VII, 238-239 ; IX, 184-185).

étendue proprement dite (1). Dieu est donc pur esprit, absolument simple et indivisible.

Comme Dieu transcende l'étendue, il transcende la *durée*. En lui, nulle trace de cette grandeur que nous nommons le « temps », qui n'est « qu'une certaine façon dont nous pensons la durée prise en général », en la rapportant à certains mouvements réguliers, et dont nous nous servons « pour comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure » (2). Mais la durée de Dieu ne saurait être assimilée non plus à la durée de l'esprit humain, parce que celle-ci manifeste toujours une certaine succession, et que l'existence de ma pensée au moment présent n'implique pas que je doive exister et penser au moment d'après (3). Dieu est *éternel* : la vie de

(1) « Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo nec in angelis vel mente nostra extensionem substantiæ, sed potentiæ duntaxat » (lettre à Morus, 15 avril 1649, V, 342). « Puto Deum, ratione suæ potentiæ, ubique esse ; ratione autem suæ essentiæ, nullam plane habere relationem ad locum » (V, 343). Voir aussi la lettre à Morus du 5 février 1649, V, 269-270.

(2) Dans les *Principes*, I, 57, Descartes distingue les attributs qui sont dans les choses, de ceux qui ne sont que dans notre pensée, et il ajoute : « Ita, cum tempus a duratione generaliter sumpta distinguimus, dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitandi ; neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis... Sed ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum, et maxime æquabilium, a quibus fiunt anni et dies ; hancque durationem tempus vocamus. Quod proinde nihil, præter modum cogitandi, durationi generaliter sumptæ superaddit. » Passage remarquable, qui annonce la fameuse distinction, introduite par H. Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, entre le temps et la durée.

(3) « Quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanæ tota simul, quemadmodum duratio Dei ; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti ; atqui perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid

Dieu est un éternel présent. *Duratio Dei tota simul.* Mais en quel sens? L'éternité doit être dite *et simul et semel* en tant que rien ne saurait jamais être ni ajouté ni retiré à la nature de Dieu, mais non pas en tant qu'elle serait tout entière donnée simultanément : car on y peut discerner des parties, tout au moins depuis la création du monde, et par conséquent avant, puisque c'est toujours la même durée. Ainsi, l'éternité ramasse en elle, dans un rayonnement immuable, toute la durée, mais une durée continue, indivisée, sans morcellement malgré son infinie richesse, durée dont nous pourrons nous faire une lointaine idée si nous songeons à ce qu'est en nous la pensée dans l'acte de l'intuition, qui n'est pas instantané, qui occupe une certaine durée, mais qui, divisible en tant que durée, est, en tant qu'acte de pensée, absolument indivisible. Or, de la même façon, nous pouvons diviser la durée de Dieu en une infinité de parties; mais Dieu lui-même est rigoureusement indivisible (1). Seulement, entre nous et Dieu, il y a cette différence que, dans l'acte de

cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat » (lettre à Arnauld, 4 juin 1648, V, 193).

(1) Voir l'admirable texte du *Manuscrit de Göttingen*, V, 148-149. Parlant de notre pensée, Descartes dit : « Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes ; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa ; eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis. — [Obj.] Sed æternitas est simul et semel. — [R.] Hoc concipi non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturæ nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit ; nam cum possimus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit? »

Dieu, c'est la *durée tout entière* qui se trouve incluse, et que cet acte est *par soi*, c'est-à-dire procède d'une puissance d'être tellement « immense et incompréhensible » qu'elle le reproduit, pour ainsi dire, continuellement (IX, 87).

Ce Dieu, qui est cause nécessaire de soi, est, par sa volonté, cause totale de toutes choses, c'est-à-dire *créateur*. Mais ce n'est pas dans le même sens qu'il est « cause » en l'un et l'autre cas. Dieu se veut nécessairement et ne peut pas ne pas se vouloir, cela de par son essence ou sa nature même. Au contraire, il veut le monde d'une volonté contingente et libre, Descartes va même jusqu'à dire : indifférente (1). Le monde n'existe pas nécessairement : il ne procède pas ou n'émane pas nécessairement de Dieu, comme le prétendent les panthéistes (2). C'est librement que Dieu veut le monde : il eût pu ne pas le créer ; si le monde existe, c'est par un décret de la volonté divine. *Creatio, solum voluntas Dei* (*Manuscrit de Göttingen*, V, 155). Sans doute, observe Descartes après saint Thomas (*Summa theologica*, I^e p., q. 46, a. 2), la raison ne répugne pas à l'idée que ce monde puisse être de toute éternité, c'est-à-

(1) « Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab æterno indifferentem ad omnia quæ facta sunt aut fient... Et ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentiæ argumentum » (*Réponse aux 6es objections*, VII, 431-432 ; IX, 232-233).

(2) La formule la plus nette de la doctrine panthéiste a été donnée par Spinoza, *Éthique*, I, pr. 16, pr. 17 et schol., pr. 33 et appendice. « A summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi ; eodem modo ac ex natura trianguli ab æterno et in æternum sequitur, ejus tres angulos æquari duobus rectis » (I, 17 sch.).

dire que Dieu ait exercé de toute éternité cette puissance qu'il possède de toute éternité : la foi seule nous apprend que ce monde a été créé dans le temps (cf. *Réponse aux* 6es *objections*, IX, 233). Mais, en supposant que le monde fût éternel, il ne serait tel que parce que Dieu l'a voulu, et il serait entièrement dépendant de lui, comme il l'est actuellement, pour son *être* et pour sa *conservation*, en la même manière que l'effet dépend de sa cause totale.

Et, en effet, quand bien même j'aurais été créé de toute éternité, cependant les parties de ma durée seraient encore séparées et ne dépendraient pas moins de Dieu pour leur continuation (1). C'est ici la profonde théorie cartésienne de la *création continuée* (2). « Le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé ; c'est pourquoi il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose que pour la produire la première fois (3). » « En sorte que la lumière naturelle

(1) « Ita igitur si ab æterno essem, tamen partes mei temporis essent sejunctæ, et nihilominus a Deo dependerent » (*Manuscrit de Göttingen*, V, 155).

(2) Sur cette théorie et sur la place considérable qu'elle occupe dans l'économie de la pensée cartésienne, voir, en plus du chapitre IV de l'*Évolution créatrice* de BERGSON, l'étude de J. VIGIER, « les Idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes » (*Revue philosophique*, mars-juin 1920), et la thèse de J. WAHL, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Alcan, 1920. « La création est continue, dit ce dernier (p. 18), parce que la durée ne l'est pas. Les deux idées d'indépendance des instants et de dépendance de la créature, de temps discontinu et de création continuée, sont indissolublement liées dans la pensée de Descartes. » Il unit ainsi profondément à l'idée scientifique de la discontinuité du temps la théorie scolastique de la création continuée.

(3) « Tempus præsens a proxime præcedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam » (*Réponse aux* 2es *objections*, Ax. 2, VII,

nous fait voir clairement que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser et non point en effet » (3e *Méditation*, IX, 39). Dieu conserve le monde par le même acte et en la même façon qu'il l'a créé : ou plutôt il le recrée constamment, de telle sorte que, si Dieu cessait un seul instant de soutenir le monde, celui-ci retournerait immédiatement au néant. Dieu créateur est donc Providence.

Mais Dieu n'est pas seulement le créateur et le conservateur de tout ce qui est, c'est-à-dire l'auteur de toutes les existences : il est encore l'*auteur des essences mêmes*. A cet infini de puissance et de liberté, qui constitue la perfection suprême, rien n'échappe, pas même les *vérités éternelles*, mathématiques, métaphysiques et morales, dont il est cause absolue, à la manière d'un souverain législateur.

« Quand on considère attentivement l'immensité

165 ; IX, 127). C'est en ce sens que Descartes a pu dire, dans les *Principes*, I, 21, que « la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est : car, étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produit, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve. » L'argument, notons-le, est valable, mais à une condition : c'est que nous connaissions déjà l'existence de Dieu créateur, car la création continuée a besoin d'être prouvée, et les preuves qui l'établissent présupposent l'existence de Dieu. Sans doute, comme le dit Descartes, parlant de Dieu et du monde (*Discours*, 5e part., VI, 45), « il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action par laquelle maintenant il le conserve est toute la même que celle par laquelle il l'a créé » ; et il semble même qu'on doive concevoir l'acte créateur comme un acte unique (cf. *Manuscrit de Göttingen*, V, 169) : toutefois, rationnellement et pour la preuve, c'est la *production* de l'être par Dieu (ou l'impossibilité qu'il existe par soi) qui prouve la nécessité de sa *conservation* par ce même Dieu (ou l'impossibilité qu'il se conserve par soi).

de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende (1). »

« C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Stix et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui... C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume » (lettre à Mersenne, 15 avril 1630, I, 145).

En d'autres termes, les vérités éternelles, « aussi bien que tout le reste des créatures », dépendent entièrement de la volonté divine, sans que cette volonté ait été déterminée par quelque idée ou raison à les vouloir : ce n'est point parce que certaines choses sont bonnes que Dieu les a voulues, mais c'est parce qu'il les a voulues qu'elles sont bonnes. De même, c'est parce qu'il a voulu que les contradictoires ne pussent être ensemble, que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits ou que 2 fois 4 fissent nécessairement 8, qu'il est maintenant vrai que cela est ainsi et ne peut être autrement (*Réponse aux* 6es *objections*, IX, 233-236). Et, encore que nous ayons de la difficulté à concevoir que si Dieu l'eût voulu, il

(1) « Attendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat : non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni » (*Réponse aux* 6es *objections*, VII, 435 ; IX, 235). Cf. plus haut, VII, 432 : « Nec voluit tres angulos trianguli æquales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse, etc. Sed contra, ...quia voluit tres angulos trianguli necessario æquales esse udobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest. »

ne serait pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne pussent être ensemble, cependant nous devons considérer « que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes » et qu'elle est incompréhensible à notre esprit fini (lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, 118) : « et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance » (I, 146). Ainsi Descartes, allant sur ce point plus loin encore que Duns Scot (1), proclame que les vérités éternelles sont des créatures de Dieu, au même titre que tout ce qui existe : « Et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde » (lettre à Mersenne, 27 mai 1630, I, 152).

De là suit cette conséquence très importante et qui, à vrai dire, paraît avoir commandé tout le raisonnement de Descartes : à savoir que les fins ou raisons de Dieu nous échappent, qu'elles sont impénétrables à la raison humaine, et qu'il est absolument vain de les chercher, parce que nous ne sommes

(1) Voir à ce sujet GILSON, *Doctrine cartésienne de la liberté*, p. 130 et suiv. ; S. BELMONT, *le Rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*, Couvin et Paris, 1911. Scot établit le primat de la volonté sur l'entendement ; mais, d'après lui, la *loi éternelle* découle d'un jugement immuable de Dieu, en conformité avec le bien et le vrai que voit l'entendement divin (*Op. Oxon.*, l. I, d. 3, q. 4), en sorte qu'on ne saurait dire que les essences dépendent de l'absolue liberté divine.

point « du conseil de Dieu ». Comme Dieu est la seule cause efficiente de l'univers, il en est aussi la seule cause finale (1).

Soucieux avant tout de « rejeter entièrement de sa philosophie la recherche des causes finales » (*Principes*, I, 28) et de fonder métaphysiquement sa conception mécaniste de la nature, Descartes a donc *suspendu sa science des causes efficientes à une conception de la liberté absolue de Dieu.*

Sur ce point, il est permis de penser que Descartes a trop attribué à la puissance divine. Car, ainsi que l'a fortement établi saint Thomas (2), la volonté

(1) « Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem ; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo ; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei » (4e *Méditation*, VII, 55 ; IX, 44). Cf. *Responsio ad Hyperaspistem*, III, 431 ; lettre à Élisabeth, 15 septembre 1645, IV, 292 ; lettre à Chanut, 6 juin 1647, V, 53-54 : « Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum* [*Deum*] *facta sunt*, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers » ; *Manuscrit de Göttingen*, V, 158 (cf. 168) : « Bene hoc est observandum nos nunquam debere argumentari a fine. Nam 1° Cognitio finis non inducit nos in cognitionem ipsius rei, sed ejus natura nihilominus latet. Et hoc Aristotelis maximum est vitium, quod semper a fine argumentatur ; 2° Omnes Dei fines nos latent, et temerarium est in eos involare velle. » Ces affirmations ne signifient d'ailleurs nullement que Dieu, en créant le monde, n'ait pas eu de fins : les fins divines ne sont pas seulement possibles, mais existantes ; seulement elles nous sont impénétrables ou, plus précisément, incompréhensibles (voir à ce sujet de justes remarques de De Wulf et de Lévy-Bruhl contre Gilson, *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1914, p. 222, 231).

(2) Suivi en cela par Leibniz et par Montesquieu. Voir *Summa theologica*, 1a p., q. 19, art. 1, 3, 4, 10 ; Leibniz, *Théodicée*, 175-191 ; Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 1.

divine ne peut pas ne pas être conforme à la raison divine : Dieu, qui est le bien et le vrai, ne peut pas ne pas se vouloir lui-même. Et il répugne à la raison de penser que, si Dieu l'eût voulu, il eût pu faire que les contradictoires fussent vrais ensemble ou que le meurtre et l'égoïsme fussent bons. Nous dirons donc que la création est contingente et qu'elle dépend entièrement de la volonté divine : c'est la grande contingence, d'où procède toute contingence ; et ainsi Dieu pouvait ne pas créer le monde : mais Dieu, ayant décidé de créer le monde, ne pouvait vouloir que le vrai n'y fût pas le vrai, ni le bien le bien.

Au surplus, Descartes, que son bon sens n'abandonne jamais, a très heureusement corrigé ce que pouvait avoir d'excessif, voire même de dangereux (1), la théorie qui fait dépendre le bien et le vrai d'un décret arbitraire de Dieu. Il observe d'abord que « Dieu, étant immuable, agit toujours de la même façon », parce qu'il ne saurait changer sa volonté : d'où il suit que les vérités éternelles, dépendant d'une volonté qui est immuable, sont immuables comme le sont les lois de la nature, en dépit du changement des parties (2). Et, plus profondément encore, Descartes ajoute qu'en Dieu nous ne devons « concevoir aucune préférence ou priorité

(1) C'est ainsi que les naturalistes ayant mis à la place de Dieu l'humanité, par exemple, ont prétendu faire dépendre le bien d'un *décret arbitraire* des sociétés humaines. Il est toujours dangereux de diminuer la raison dans l'ordre naturel, aussi bien que dans l'ordre surnaturel.

(2) *Le monde de René Descartes ou Traité de la lumière*, ch. VII : *Des lois de la nature*, XI, 37-38. Cf. lettre à Mersenne du 6 mai 1630 I, 145-146.

entre son entendement et sa volonté ; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt*, etc., pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose » (1). Vue de toutes la plus juste et la plus profonde, et qui va très avant au cœur du réel.

II. — *Dieu est l'auteur de la vérité et le fondement de la science.*

Toute vérité procède de Dieu, comme de son auteur, comme de la vérité même. Et ainsi, « le premier de ses attributs, qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes

(1) Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, 119. La citation de saint Augustin est tirée des *Confessions*, XIII, 38 : « Nos itaque ista quæ fecisti videmus : tu autem quia vides sunt. » Voir aussi lettre à Mersenne, 27 mai 1630, I, 153 (cf. I, 149) : « Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione.* » Dans sa thèse *De veritatibus æternis apud Cartesium*, Paris, Germer Baillière, 1875 (p. 66 et suiv. « De cartesiana principiorum tum dualitate, tum unitate »), E. Boutroux a bien marqué le double aspect de cette doctrine qui, d'un point de vue, place la puissance au-dessus de l'essence, et, d'un autre point de vue, place l'essence au-dessus de l'existence ou de la puissance. Mais ces points de vue, d'ailleurs adaptés à l'intelligence discursive de l'homme, ne sont possibles que parce qu'il y a en Dieu ce genre de causalité qu'on appelle *réciprocité*, d'après quoi chacun des deux termes peut être conçu comme la cause de l'autre, sans que la perfection soit sacrifiée à la liberté, ni la liberté à la perfection. Et l'on retrouve, *mutatis mutandis*, chez les créatures cette même distinction et cette même unité de l'existence de l'essence

sujets » (*Principes*, I, 29. Cf. 4e *Méditation*, IX, 42 ; 5e *Méditation*, IX, 55). D'où il suit que, lorsque nous usons bien de la faculté de connaître qu'il nous a donnée, c'est-à-dire de la lumière naturelle, et lorsque nous n'incluons rien dans nos jugements que ce qu'elle aperçoit ou connaît clairement et distinctement, nous pouvons être assurés que nous ne nous trompons point et que nous ne prenons point le faux pour le vrai : ce qui suffit à nous délivrer du doute hyperbolique et de toutes nos autres raisons de douter (*Principes*, I, 30).

Ainsi, le principe de la véracité divine est le fondement de toute certitude. Plus précisément encore, l'existence de Dieu, en tant qu'il est l'auteur de tout ce qui est et la source de toute vérité, fonde *en réalité* toute notre science, en tant que cette science, par la clarté et la distinction de l'idée, participe à la vérité : en sorte que l'on doit conclure « que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement » (1).

1° *Dieu garantit la valeur objective de nos règles logiques*, ou, en d'autres termes, *la vérité de la mé-*

(1) « Quod autem ad Deum attinet, certe nisi præjudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem ; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere ? Atque, quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non modo de eo æque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed præterea etiam animadverto cæterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit » (5e *Méditation*, VII, 69 ; IX, 55).

thode. En effet, sachant que nos idées (comme notre moi) ont Dieu pour auteur, et que, par suite, elles sont choses réelles, dont la réalité objective correspond à une réalité formelle existant hors de nous, nous sommes assurés par là que, dans tout ce qu'elles ont de clair et de distinct, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dues à la raison ou à l'entendement, abstraction faite des imperfections ou obscurités qu'y mêle notre nature ou notre imagination et des erreurs qui tiennent à notre jugement, elles sont vraies ou « doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela » (1). Et voilà, d'un coup, toute la méthode fondée objectivement.

2° *Dieu garantit l'objectivité de nos perceptions et, par là, il fonde en réalité notre science de la nature.*

(1) Je ne fais que commenter ici le texte essentiel du *Discours*, 4e part., VI, 38-39 et 40 : « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que, si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. » C'est ici le nœud du *Discours* et de la doctrine cartésienne.

A vrai dire, quoi que prétende Kant (1), il y a chez Descartes un *réalisme empirique* qui reconnaît, avant tout recours à Dieu, la réalité des phénomènes saisis par les sens, en tant que phénomènes, apparences ou qualités bien fondés : nous n'avons pas besoin, semble-t-il, du principe de la véracité divine pour affirmer l'existence de phénomènes étendus, qui sont intelligibles suivant les lois de la mathématique pure, sans être pour cela réductibles à ma pensée ou aux phénomènes internes (cf. *Réponse aux instances de Gassendi*, IX, 212). Mais *Dieu est absolument requis pour garantir la réalité substantielle*, c'est-à-dire la réalité *vraie*, *des objets* de nos perceptions ou, en d'autres termes, *l'existence des choses matérielles* elles-mêmes. En effet, les sens et l'imagination ne nous font connaître les objets que dans le rapport qu'ils ont avec notre corps, c'est-à-dire dans leur utilité, et non pas en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur essence, ni dans leur existence (2) : les perceptions sont donc des *signes* à interpréter par la raison, seule juge de la vérité ou de la fausseté du témoignage des sens (3). Or, dans la mesure où

(1) Barni, II, 350. Voir à ce sujet les justes remarques de Hamelin, *Système de Descartes*, p. 235-242, commentant la fin de la 6e *Méditation*, VII, 89 ; IX, 71. — Sur le réalisme cartésien, cf. l'étude de Schwarz, « les Recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur » (*Revue de métaphysique*, juillet 1896, p. 473) ; le livre de Dimier sur *Descartes*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1918, p. 110 et suiv. ; et une étude de Delbos, *Année philosophique* 1911.

(2) Voir *Principes*, II, 3 : « Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles », ou, en d'autres termes, « ce qui se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps ».

(3) *Traité de la lumière*, ch. I (XI, 4). Cf. 2e *Méditation*, fin (VII, 34 ; IX, 26) : après avoir cité l'exemple de la cire, qui demeure la

nos connaissances fondées sur les données des sens sont des connaissances rationnelles, évidentes et entières, elles doivent être vraies, car Dieu ne saurait nous tromper en cela (1). Et ainsi se trouve garantie et fondée en réalité, d'une part, notre croyance en l'existence des corps : car la véracité divine et elle seule me permet d'affirmer qu'aux idées claires et distinctes que j'ai des corps, et à l'inclination très naturelle et très forte qui me porte à voir en eux la cause de ces idées, en tant que j'ai conscience de ne les avoir pas produites (2), correspond bien une substance matérielle réellement existante et contenant formellement ou éminemment toute la réalité qui est objectivement dans mes

même (pour l'entendement), bien que toutes ses apparences soient changées (pour l'imagination), si on l'approche du feu, Descartes conclut : « Nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi. »

(1) *Principes*, II, 1. Bien plus, ainsi que Descartes l'établit dans la 6e *Méditation*, tout ce que m'enseigne la nature doit contenir quelque vérité : lorsqu'elle me trompe, par exemple dans le cas de l'hydropique qui a soif, il s'agit là d'exceptions qui découlent de la disposition la plus sage, et qui ne pouvaient être évitées, étant donnée la nature de l'homme en tant que composé de corps et d'esprit. Mais, par ailleurs, la plupart des erreurs viennent de ce que nous demandons à la nature autre chose que ce qu'elle peut nous donner : à savoir la *vérité*, alors que son rôle est de nous renseigner sur la seule *utilité* (IX, 64-72).

(2) Hyperaspistes avait objecté à Descartes que, si l'on suppose avec lui que les idées des choses corporelles peuvent être produites par l'esprit humain, il est impossible, même avec la véracité divine, de savoir s'il y a quelque chose de corporel dans la nature (III, 404). A quoi Descartes répond (III, 428) : « Non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideæ sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire. »

idées des choses sensibles. Ainsi se trouve également garantie, d'autre part, notre science mathématique de la matière, en tant que résidant dans l'étendue et dans le mouvement, notions parfaitement claires, dues à l'entendement seul sans aucun mélange des sens et qui, par suite, en raison de la véracité divine, ne peuvent être que vraies.

Dès lors, comme la nature n'est « autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établis dans les choses créées » (1), notre science de la nature, ou « la grande mécanique », n'est elle-même « autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage, que nous appelons communément la nature », ordre que la raison s'efforce d'y retrouver en consultant ce grand modèle pour établir les propres principes de sa science. C'est pourquoi Descartes écrit dans le *Discours* (5e part., VI, 41) : « J'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature et dont il a

(1) « Per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo » (6e *Méditation*. VII, 80 ; IX, 64). C'est de cette « nature », ainsi définie, que Descartes vient de dire : « Et sane non dubium est quin ea omnia quæ doceor a natura aliquid habeant veritatis. » — Dans le *Traité de la lumière*, ch. VII (XI, 36-37), Descartes avertit : « Par la nature je n'entends point ici quelque déesse ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais je me sers de ce mot pour signifier la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. » Enfin, lorsqu'il parle de la « nature » de l'homme en particulier, il n'entend par là « autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données » (6e *Méditation*, IX, 64). — Quelle que soit donc l'acception de ce terme, *Nature* désigne toujours chez Descartes « l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage ». C'est là, nous le savons, sa belle règle ou méthode naturelle (I, 213).

imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. »

Dieu est l'auteur de l'ordre qui est dans notre esprit, comme il est l'auteur de l'ordre qui est dans les choses : par là s'explique la possibilité d'un accord entre l'esprit et les choses, et par suite la réalité objective de notre science de la nature.

3° Mais il y a plus. *La science mathématique elle-même dépend de Dieu pour sa vérité.* Sans doute, « qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science » : et, en effet, il ne pourra être délivré de tout doute « si, premièrement, il ne reconnaît qu'il a été créé par un vrai Dieu, principe de toute vérité, et qui ne peut être trompeur » (1). L'explication qu'en donne

(1) « Quod autem *atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos æquales esse duobus rectis* [objection des théologiens, VII, 125], non nego ; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quæ dubia reddi potest, videtur scientia appellanda » (*Réponse aux 2es objections*, VII, 141 ; IX, 111). « Quantum ad scientiam athei, facile est demonstrare illam non esse immutabilem et certam. Ut enim jam ante dixi, quo minus potentem originis suæ authorem assignabit, tanto majorem habebit occasionem dubitandi, an forte tam imperfectæ sit naturæ, ut fallatur etiam in iis quæ sibi quam evidentissima apparebunt ; illoque dubio liberari nunquam poterit, nisi a vero et fallere nescio Deo se creatum esse prius agnoscat » (*Réponse aux 6es objections*, VII, 428 ; IX, 230). — Et en effet, le principe fondamental que « le plus ne saurait venir du moins » nous contraint de penser que la perfection de notre nature, donc de notre raison, dépend de la perfection de son auteur : capable de vérité, si elle a été créée par Dieu ; à jamais impuissante, si elle procède d'une cause inférieure.

Descartes va nous permettre de pénétrer plus profondément encore dans sa conception de la vérité et de son fondement. Sans doute, dit-il, « *lorsque je considère* la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire, *pendant que j'applique ma pensée* à sa démonstration ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu » (1). Pourquoi cela ? Si nous rapprochons de ces affirmations la vue cartésienne touchant la création continuée des essences comme des existences, nous comprenons très clairement que seule l'existence de Dieu, comme auteur des vérités mathématiques et de la vérité même, peut m'assurer que celles-ci ont une *existence continuée* hors de ma pensée ou, en d'autres termes, que les principes demeurent vrais tandis qu'ils ne sont plus dans ma pensée et que je m'occupe à en tirer les conclusions (2). En sorte qu'on

(1) Les italiques ne sont pas de Descartes. Voici d'ailleurs ce texte fort important : « Cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote geometriæ principiis imbuto, apparet ejus tres angulos æquales esse duobus rectis, nec possum non credere id verum esse, quamdiu ad ejus demonstrationem attendo ; sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem » (5e *Méditation*, VII, 69-70 ; IX, 55).

(2) Cette interprétation est autorisée, non seulement par l'ensemble de la doctrine cartésienne, mais par certains textes formels de Descartes, tels que celui où il déclare : « Où j'ai dit *que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la

peut dire avec Leibniz (1) : « Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie. » Par là on comprend tout le sens et toute la portée de la conclusion de Descartes : « Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose (2). »

4° Il en va de même de la connaissance qui nous a fourni le type premier de la vérité et qui est beaucoup plus ferme et plus évidente que la connaissance de toutes les autres choses créées (3) : à savoir

science de ces conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées* » (*Réponse aux 2es objections*, IX, 110. Cf. 5e *Méditation*, VII, 69, l. 19-21).

(1) *Théodicée*, 184. Seulement, pour Leibniz, c'est l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles ; pour Descartes, c'est l'immuable volonté de Dieu.

(2) « Atque ita plane video omnis scientiæ certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim » (5e *Méditation*, VII, 71 ; IX, 56). C'est en ce sens, observe Descartes (*Réponse aux 6es objections*, IX, 231), que « le passage de saint Paul de la *Première aux Corinthiens*, ch. VIII. vers. 2, se doit seulement entendre de la science qui n'est pas jointe avec la charité, c'est-à-dire de la science des athées : parce que quiconque connaît Dieu comme il faut ne peut pas être sans amour pour lui et n'avoir point de charité... D'autant qu'il faut commencer par la connaissance de Dieu, et après faire dépendre d'elle toute la connaissance que nous pouvons avoir des autres choses, ce que j'ai aussi expliqué dans mes *Méditations*. »

(3) Parlant de la connaissance du monde, des corps et autres choses semblables, Descartes observe : « Illas considerando, agnoscitur non esse tam firmas nec tam perspicuas quam sint eæ, per quas in mentis nostræ et Dei cognitionem devenimus ; adeo ut hæ sint omnium certissimæ et evidentissimæ quæ ab humano ingenio sciri possint » (*Abrégé des Méditations*, VII, 16 ; IX, 12).

l'*existence de l'âme*. Sans doute, la certitude de mon existence en tant qu'être pensant, certitude qui est une donnée immédiate de l'intuition, est une certitude absolue, fondée en réalité, et qui n'a pas besoin de Dieu pour être reconnue telle, pendant que je la pense (1). Mais la nature, l'existence et l'immortalité de l'âme, *en tant que substance réellement distincte du corps*, c'est-à-dire capable de subsister sans lui, ne nous sont connues avec une entière certitude que lorsque, et parce que, nous connaissons Dieu et que nous savons que, au moins par sa toute-puissance, cet esprit, qui est conçu comme *distinct* du corps, peut en être *séparé* (2).

Ainsi, bien que nous procédions *explicitement* de

(1) « Ego sum, ego existo ; certum est. Quandiu autem ? Nempe quandiu cogito » (2e *Méditation*, VII, 27 ; IX, 21).

(2) « Et primo, quoniam scio omnia quæ clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quod possim unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsum poni » (6e *Méditation*, VII, 78 ; IX, 62). C'est sur ce principe que Descartes s'appuie pour démontrer la *réelle* distinction de l'âme et du corps, tout en remarquant « qu'il n'importe aucunement par quelle puissance deux choses soient séparées, pour que nous connaissions qu'elles sont réellement distinctes » (*Réponse aux 2es objections*, Propositio IV : « Mens et corpus realiter distinguuntur », VII, 169-170 ; IX, 131-132). Mais il demeure que, si nous ne savions, par le principe de la véracité divine, que toutes nos idées claires sont des idées vraies, et que ce que nous concevons clairement comme distinct est réellement distinct, si nous ne savions, comme il le dit encore et plus profondément (Corollaire de la proposition III, VII, 169 ; IX, 131), qu'il existe un être dans lequel toutes les perfections dont il y a en nous quelque idée sont contenues formellement ou éminemment, et qu'il peut faire toutes les choses que nous concevons clairement, en la manière que nous les concevons, nous ne serions point assurés, comme nous le sommes, que le moi, ou l'âme, est réellement distinct du corps et peut exister sans lui, « me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere » (6e *Méditation*, VII, 78).

la connaissance du moi à celle de Dieu, de notre imperfection à la perfection, cependant *implicitement* c'est la seconde qui précède la première, parce que la perfection infinie de Dieu est antérieure, dans l'ordre de la réalité, à notre imperfection, et que cette perfection seule explique, par la création, et notre être, et notre existence continuée (1).

Par là s'achève le *cercle cartésien*. La raison voit et affirme que, s'il y a une vérité, cette vérité se reconnaîtra à l'évidence. Or, pendant qu'elle doute par méthode de toutes choses afin de s'assurer d'une première vérité, elle reconnaît qu'il y a une vérité évidente : l'existence du moi pensant. Elle en conclut avec une évidence entière l'existence de Dieu, cause parfaite de mon être pensant imparfait. Et ce Dieu, auteur de la vérité comme de tout ce qui est, garantit la réalité substantielle, c'est-à-dire l'être, du moi et de tous les objets connus clairement et distinctement.

Les adversaires de Descartes lui ont vivement reproché d'avoir commis un cercle vicieux (2). Mais

(1) Dans le *Manuscrit de Göttingen*, V, 153, Descartes, expliquant la différence apparente entre l'argumentation de la 3e *Méditation* (VII, 45) et celle du *Discours* (VI, 33), fait observer : « Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem quam illius infinitatem ; sed tamen implicite semper præcedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum quam nostri et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsâ prior est Dei infinita perfectio quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei ; omnis autem defectus et negatio præsupponit eam rem a qua deficit et quam negat. » Ce texte capital éclaire d'un jour singulier le rapport de la méthode et de la métaphysique chez Descartes.

(2) Voir 2es *Objections*, 3 (IX, 98) ; 4es *Objections* (IX, 164). Et surtout les 5e *Instances* de Gassendi (VII, 405. Cf. IX, 211) : qu'un cercle

ce reproche est dénué de fondement. Toute connaissance vraie constitue, en quelque manière, un cercle : par exemple, en physique, je procède par analyse, comme fait Descartes, en partant des effets donnés, mais inconnus, ou plutôt incompris ; j'en conclus une hypothèse ; puis, redescendant aux faits, j'explique par cette hypothèse les faits qui la prouvent. Ainsi, parlant par analogie lointaine, je saisis en moi, dans l'évidence immédiate du *Cogito*, le lien de la pensée et de l'être ; de cet effet, donné, mais incompris, je conclus Dieu : et Dieu, l'être parfait, en qui l'existence est nécessairement liée à l'essence, explique et assure ce lien de fait, qui me prouve Dieu, mais que Dieu fonde et garantit en réalité. Seulement, Dieu n'est pas comme les hypothèses de la science : c'est un principe premier, absolument certain ; c'est l'Être qui existe nécessairement, qui est l'auteur de la certitude et de la vérité même, et qui seul peut assurer l'existence continuée du vrai comme de tout ce qui est.

est commis, en prouvant l'existence et la véracité de Dieu parce que nous en avons une notion claire et distincte, et disant après que la notion de Dieu n'est claire et distincte (et par conséquent certaine) que parce que nous savons auparavant que Dieu est, et qu'il n'est pas trompeur. — Voir la réponse de Descartes dans *Réponse aux 2es objections*, 3 et 4 (IX, 110-115) et *Réponse aux 4es objections* (IX, 189-190). Descartes insiste surtout sur la distinction des choses que nous concevons fort clairement et de celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement connues : pour celles-ci, nous ne pouvons être assurés de leur vérité que parce que nous savons que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur. Mais la connaissance immédiate des premiers principes ou axiomes, pendant qu'on les pense, est absolument certaine, indépendamment même de la garantie divine ; seulement ce n'est pas une science à proprement parler (IX, 110). Toute science, impliquant raisonnement, discours, donc mémoire, requiert Dieu pour sa garantie. Ainsi, le principe de la véracité divine se lie profondément, chez Descartes, à la doctrine de la création continuée.

Dieu est l'objet propre de la raison humaine. Sans lui, pas de connaissance vraie ni certaine. Sans lui, nous ne pourrions atteindre dans l'ordre de la connaissance et il n'y aurait dans l'ordre du réel que des apparences, mais pas d'être : une ombre de réalité, mais pas de réalité.

III. — *Dieu est l'auteur du bien et le fondement de la morale.*

Nous voici parvenus enfin au faîte de la philosophie : « J'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (*Principes*, préf., IX, 14). Et en effet, s'il est vrai de dire (1) que l'homme, et non la science, est « le centre de la philosophie cartésienne », s'il est vrai que, pour Descartes, l'empire de l'homme sur la nature n'est qu'un moyen au service des fins supérieures, qui sont les fins morales, on comprend en quel sens profond et juste il pouvait considérer toute la science et toute la philosophie comme une simple préparation à la sagesse.

On distingue généralement, chez Descartes, une morale provisoire, qui est celle de l'action et que constituent quelques règles destinées à lui permettre de vivre en attendant la reconstruction de l'édifice, et une morale définitive, qui est précisément celle que nous avons définie, à savoir la sagesse, couron-

(1) Suivant les propres expressions de M. Boutroux, « Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes », dans *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1897, p. 310.

nement de tout l'édifice. Mais ce serait une erreur grave de croire que la morale de l'action ait, chez Descartes, un rôle subordonné, accessoire et, pour ainsi dire, extérieur : comme le doute, elle se lie étroitement à sa pensée la plus intime et la plus profonde. La place que tiennent la coutume, l'autorité, la tradition, dans la philosophie pratique de Descartes, est extrêmement importante, et elle s'explique sans peine si l'on songe que Descartes allie à une extrême audace intellectuelle la prudente sagesse d'un homme résolu à l'action, et par suite disposé, dans une large mesure, à s'appuyer sur la tradition (1). De là son *pragmatisme* avant la lettre : pragmatisme d'une essence supérieure, qui ne recourt

(1) Ce trait du tempérament de Descartes ressort avec évidence du récit de sa *Vie* par Baillet, ainsi que de nombre de passages de ses œuvres et particulièrement de sa correspondance. Il écrit à Élisabeth en janvier 1646 (IV, 357) : « Et pour moi, la maxime que j'ai le plus observée en toute la conduite de ma vie a été de suivre seulement le grand chemin et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse » : il faut donc suivre franchement les lois communes de la société. Cette « prudence » s'accorde, notamment en religion, avec une conviction profonde. Voir à ce sujet le récit que fait Baillet (*Vie*, II, 277 ; A. T., IV, 319) d'une discussion de Descartes avec un homme qui était ébranlé dans sa foi : « M. Descartes, sans le faire entrer dans la discussion des dogmes, se contenta de lui demander s'il croyait l'Église protestante fort ancienne, et s'il en connaissait les commencements ; s'il avait ouï parler de la conduite et des motifs des nouveaux réformateurs, de leur mission, de leur autorité et des moyens qu'ils avaient employés pour établir la réformation ; s'il avait remarqué dans les nouveaux réformés plus de charité et plus de condescendance chrétienne, plus de patience, d'humilité et de soumission aux ordres de Dieu. » Il écrit à Mersenne en décembre 1640 (III, 259) : « Étant très zélé à la religion catholique, j'en révère généralement tous les chefs. Je n'ajoute point que je ne me veux pas mettre au hasard de leur censure ; car croyant très fermement l'infaillibilité de l'Église, et ne doutant point aussi de mes raisons, je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre. »

pas à la tradition comme à un pis-aller, au substitut utilisable d'une vérité inaccessible à l'intelligence, mais qui, tout au contraire, y voit le résultat d'une expérience valable pour tous les esprits et qui saisit profondément la vertu de la perpétuité.

Les règles de la morale provisoire, ou mieux de la *morale de l'action*, sont les suivantes (*Discours*, 3e part.) :

1° « La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance (1), et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre » (VI, 22-23). Il faut donc se régler sur les meilleurs : et il me semblait, ajoute Descartes, « que pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient ; non seulement à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veuillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes ; car, l'action de la pensée par laquelle on croit une chose étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles

(1) D'où il faut bien se garder d'inférer « que les infidèles doivent demeurer en la religion de leurs parents », puisque aussitôt après (VI, 27), dit Descartes, « j'ai écrit que je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps » (lettre à Mersenne, 27 avril 1637, I, 367).

sont souvent l'une sans l'autre » (1). D'autre part, il faut se garder de tout excès, et, par exemple, quoique les vœux et les contrats soient nécessaires et recommandables en certains cas, éviter de se lier à quelque système qui retranche quelque chose de notre liberté et nous empêche de nous perfectionner dans la connaissance de la vérité.

2° « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées » : imitant en ceci le voyageur égaré en quelque forêt, et qui, s'il veut en sortir, doit marcher toujours le plus droit qu'il peut vers un même côté (VI, 24). Par là Descartes ne veut pas dire, *absolument* parlant, qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois décidé de suivre, ce qui serait opiniâtreté, mais « qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements » (2) : en effet, « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons

(1) Contre cette règle a péché l'auteur du *Feu*, dans la description qu'il a faite des « poilus » de la Grande Guerre : il a entendu ce qu'ils disaient, mais il n'a pas vu ce qu'ils faisaient, et il s'est mépris ainsi sur ce qu'ils croyaient véritablement.

(2) Voir le commentaire que Descartes donne de cette seconde maxime dans une lettre de mars 1638, II, 34-35.

néanmoins nous déterminer à quelques-unes et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle » (VI, 25). Ainsi, dira Pascal au libertin, vous n'êtes pas très certain, avant d'y avoir dûment réfléchi, que Dieu soit : mais il est très certain que vous devez parier. La *résolution* est la *vertu de l'action*, « entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir l'indétermination et l'obstination » (II, 35-36).

3° « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde » (VI, 25). En effet, « il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées » ; quant aux choses extérieures, elles ne dépendent pas absolument ni entièrement de nous, « à cause qu'il y a d'autres puissances, hors de nous, qui peuvent empêcher les effets de nos desseins » (II, 36). Or, le *moyen* de changer mes désirs est de me persuader que « tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible », car notre volonté ne poursuit que les choses que notre entendement nous représente comme possibles. Mais, pour s'accoutumer à le croire, « il est besoin à cet effet d'un long exercice et d'une méditation souvent réitérée : dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire, et que nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance qu'en pleurant ou commandant, etc., nous nous sommes fait

obéir par nos nourrices et avons obtenu les choses que nous désirons, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands et heureux ont le plus d'occasion de se tromper ; et l'on voit aussi que ce sont ordinairement eux qui supportent le plus impatiemment les disgrâces de la fortune » (II, 37). Au lieu que, « faisant, comme on dit, de nécessité vertu », nous réussirons à nous soustraire à l'empire de la fortune et à trouver tout notre contentement en nous-même : occupation telle qu'il n'en est point de plus digne pour un philosophe.

Telle est, dans sa formule obvie, la morale pragmatique de Descartes : le sens profond nous en apparaîtra tout à l'heure, à la lumière de Dieu.

4° Enfin, il y a un quatrième précepte de la morale provisoire, qui se résume en ceci : chercher la vérité. Car le bien est atteint par le même chemin et en même temps que le vrai : c'est par le « même moyen » que nous pouvons être assurés de l'acquisition de toutes les connaissances dont nous sommes capables et de tous les vrais biens qui sont en notre pouvoir, d'autant que, « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir » (VI, 28). Descartes a pris soin d'expliquer cette maxime,

qui est sensiblement différente de la maxime socratique. Il reconnaît qu'aux esprits faibles s'applique le mot du poète : *Video meliora proboque*. Mais, « si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection » (lettre à Mersenne, 27 avril 1637, I, 366). Seulement, pour arriver à ce résultat, « pour être toujours disposé à bien juger », la connaissance de la vérité ne suffit pas : « L'habitude est aussi requise » (lettre à Élisabeth, 15 septembre 1645, IV, 295) ; en d'autres termes, il faut que notre volonté ait pris l'habitude de se soumettre à l'entendement, d'acquiescer au vrai, et de suspendre nos jugements quand nous sommes émus de quelque passion, ou trompés par de fausses apparences, qui nous éloignent de la vérité, en sorte que « par une longue et fréquente méditation nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit qu'elle soit tournée en habitude » (IV, 296).

Cette véritable sagesse ne détruit pas les règles de la morale provisoire : elle en garde tout l'essentiel ; seulement elle les transfigure, en substituant à la coutume la raison comme guide de la volonté ; et cette raison, parvenue à son plein développement, a Dieu pour objet et pour fin dernière (1).

1° La première règle, dès lors, à supposer que

(1) Voir la lettre à Élisabeth du 4 août 1645, IV, 265 : « Or, il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses auxquelles se rapportent les trois règles de morale que j'ai mises dans le *Discours de la méthode*. » Suivent les trois règles énoncées ci-après. La quatrième règle de la morale provisoire disparaît naturellement, une fois que Descartes a établi sa philosophie et fondé la certitude.

l'homme ait pu l'atteindre, est « qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie ». Or, le droit usage de la raison nous conduit au souverain bien, qui n'est autre que la connaissance de la vérité par ses premières causes (*Principes*, préf., IX, 4).

Parmi ces connaissances, « la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles : car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu ; et pour ce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons.

« La seconde chose qu'il faut connaître est la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, et est beaucoup plus noble que lui et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie : car cela nous empêche de craindre la mort, et détache tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune.

« A quoi peut aussi beaucoup servir qu'on juge dignement des œuvres de Dieu et qu'on ait cette vaste idée de l'étendue de l'univers, que j'ai tâché

de faire concevoir au troisième livre de mes *Principes :* car si on s'imagine qu'au delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure et cette vie notre meilleure ; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries.

« Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son

pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu ; au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres. En sorte que cette considération est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes ; car pour ceux qui s'exposent à la mort par vanité, pour ce qu'ils espèrent en être loués, ou par stupidité, pour ce qu'ils n'appréhendent pas le danger, je crois qu'ils sont plus à plaindre qu'à priser. Mais, lorsque quelqu'un s'y expose, pour ce qu'il croit que c'est de son devoir, ou bien lorsqu'il souffre quelque autre mal, afin qu'il en revienne du bien aux autres, encore qu'il ne considère peut-être pas avec réflexion qu'il fait cela pour ce qu'il doit plus au public, dont il est partie, qu'à soi-même en son particulier, il le fait toutefois en vertu de cette considération, qui est confusément en sa pensée. Et on est naturellement porté à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut : car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être

agréable ; en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens » (lettre à Élisabeth, 15 septembre 1645, IV, 291-294).

2° La seconde règle est « qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu » (1) ; c'est elle qui fait la différence entre les grandes âmes et les âmes basses et vulgaires (2) ; c'est elle qui fait « que nous sommes à nous ; et c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison » (3). Mais comment parvenir à cette *maîtrise de soi*, dans laquelle Descartes, comme Corneille, fait résider la grandeur de l'homme? Par une *éducation* appropriée, qui utilisera les liaisons établies par la nature ou par la coutume entre telles pensées et tels mouve-

(1) Descartes croit donc à l'unité de la vertu : mais, ajoute-t-il, « on l'a divisée en plusieurs espèces, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets auxquels elle s'étend » (IV, 265). Dans sa seconde lettre à Élisabeth sur le *De vita beata* de Sénèque, le 18 août 1645, il écrit plus précisément encore : « Pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger » (IV, 277). Voir aussi la lettre à Christine du 20 novembre 1647, V, 82-83.

(2) Lettre à Élisabeth du 18 mai 1645, IV, 202. Cf. *Passions*, art. 48.

(3) Lettre à Élisabeth du 1er septembre 1645, IV, 282. D'après Descartes, c'est le corps surtout qui fait empêchement à la liberté : c'est à lui seul, et non pas à la partie inférieure de l'âme, qu'il faut attribuer tout ce qui en nous répugne à notre raison : « Car il n'y a en nous qu'une seule âme : ...la même qui est sensitive est raisonnable et tous ses appétits sont des volontés » (*Passions*, 47).

ments, pour agir indirectement sur les passions et les soumettre à la volonté (*Passions*, art. 44-50). Ainsi, nous ne pouvons obtenir directement par la volonté l'élargissement de la prunelle de l'œil : mais, si nous voulons regarder un objet éloigné, notre prunelle s'élargira d'elle-même. Il en est de même de la parole articulée et des mouvements qu'elle requiert : « et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles. » Ainsi on ne peut directement exciter en soi la hardiesse ou supprimer la peur : mais on peut user d'industrie et agir indirectement par la volonté sur ces passions, en s'appliquant à considérer les raisons ou les exemples qui sont propres à cet effet. C'est à l'aide de procédés analogues qu'on dresse le chien, par exemple, à arrêter une perdrix au lieu de courir sur elle, puis, au bruit du fusil, à accourir au lieu de s'enfuir. Or, si l'on peut dresser de la sorte des animaux dépourvus de raison, quel pouvoir n'aura point l'homme, doué de raison, sur les passions qui le troublent ! Il n'est point d'âme, si faible soit-elle, qui, bien conduite, ne puisse les maîtriser entièrement.

Maîtriser ses passions, au demeurant, ce n'est point supprimer la force qui est en elles : « Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès » (*Passions*, 211). Maîtriser ses

passions, c'est les régler, c'est en user pour le bien, et, finalement, les tourner vers Dieu. Notre premier devoir est donc de les soumettre à la volonté : « Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre-arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés ; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes » (*Passions*, 152). Dans ce bon usage de notre liberté réside la vertu essentielle, à savoir la *générosité*, qui est la soumission *humble* de la personne à des fins plus grandes qu'elle : et « ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses » (1). Toutefois il ne suffit pas de vouloir le bien : l'intention bonne, assurément, fait la bonté de l'agent, et l'on n'a aucun sujet de repentir si l'on a agi selon sa conscience et fait ce que l'on croyait être son devoir ; mais elle ne suffit pas à la bonté de l'acte, car, « lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'entendement, la vertu peut être fausse ». Et c'est pourquoi le bon usage de notre libre-arbitre est inséparable du droit usage de la raison, qui nous donne une vraie connaissance du bien et de la juste valeur des différents biens (2).

3° La troisième règle est « qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut,

(1) *Passions*, art. 156. « Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles » (*Passions*, 155). Il faut lire les textes admirables des *Passions* (art. 152 à 156), qui ont trait à la vertu de générosité et d'humilité.

(2) Voir les lettres à Élisabeth du 4 août 1645 (IV, 267) et du 6 octobre 1645 (IV, 307), ainsi que la lettre à Christine du 20 novembre 1647 (V, 84-85). Cf. *Passions*, 49 : « Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité. »

selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que, par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer ; car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents : mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, pour ce que ce n'est point par notre faute » (IV, 265-266). C'est donc dans le droit usage de la raison et de la liberté, se subordonnant au bien, c'est-à-dire à Dieu, que réside pour l'homme la véritable félicité. Il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux : mais ceux-là seuls qui ont le libre usage de leur raison obtiennent le bonheur véritable, ou la *béatitude* (IV, 282-283). Celle-ci est supérieure au plaisir et au bonheur même (bien qu'elle les enferme en elle-même), parce qu'elle choisit entre tous les différents biens selon leur « juste valeur » (1), c'est-à-dire en se réglant, pour les mesurer, sur la vue distincte d'une perfection supérieure et de son rapport à nous, et parce qu'au lieu de résulter, comme le bonheur, d'une heureuse fortune, elle est le contentement de l'esprit qui naît

(1) « Car, selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues... C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner clairement la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables » (lettre à Élisabeth, 1er septembre 1645, IV, 284. Cf. V, 85).

de ce que, par la vertu, on a atteint la sagesse et qu'on possède le souverain bien, qui est la perfection (IV, 275 ; V, 82).

Voilà l'idéal que chacun doit s'efforcer d'atteindre : en le réalisant, chacun selon notre nature et notre capacité, nous ne pouvons qu'être parfaitement contents, « comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur » (IV, 264). Et chacun réalisant l'ordre, chaque être et chaque acte sera à sa place, selon le plan voulu par Dieu : plan qui nous échappe, parce que les fins de Dieu sont impénétrables et que nous ne sommes point du conseil de Dieu, mais plan dont nous sommes assurés par la raison qu'il est bon, parce que *Dieu mène tout à sa perfection* (1).

A ce haut degré, nous avons dépassé la *vertu stoïcienne*, qui fait de nécessité vertu ; nous nous sommes élevés à la *vertu chrétienne*, qui accepte avec joie la volonté de Dieu, même lorsqu'elle lui impose le sacrifice, parce qu'elle sait que cela est bon (2). A ce haut degré, toutes les difficultés s'évanouissent. On comprend que la *liberté humaine* s'accorde avec la *toute-puissance divine;* ces deux vérités, étant

(1) « Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire : tout *collective*, non pas chaque chose en particulier » (lettre à Mersenne, 27 mai 1630, I, 154).

(2) Commentant Sénèque, Descartes écrit « que c'est sagesse d'acquiescer à l'ordre des choses et de faire ce pourquoi nous croyons être nés ; ou bien, pour parler en chrétien, que c'est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu, et de la suivre en toutes nos actions » (IV, 273). Voir aussi ce qu'il dit de la vertu sévère de Zénon (IV, 276), et, au contraire, de la « satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte pas à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité » (IV, 308-309).

également certaines, ne sauraient être incompatibles. Et, en effet, être libre ce n'est pas être indifférent : l'indifférence est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; être libre, c'est faire le bien, c'est obéir à Dieu : en sorte que je choisirai et embrasserai d'autant plus librement le bon et le vrai que ma raison me les fera connaître plus évidemment, ou que Dieu disposera ainsi l'intérieur de ma pensée (1). A ce haut degré, on comprend également la possibilité et la nécessité de la *prière*, parce que ce Dieu immuable a décrété de

(1) Voir le texte capital de la 4e *Méditation* (VII, 57-58 ; IX, 46) : « Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meæ ita disponit, tanto liberius illam eligo ; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur ; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem ; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem. » Voir aussi : *Réponse aux 6es objections*, IX, 233 ; *Principes*, I, 41 ; lettre à Mersenne, 27 mai 1641, III, 379 ; lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, 115-118 ; lettre à Élisabeth du 3 novembre 1645, IV, 332-333 : « ...Comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre-arbitre, pour ce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre-arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu » ; lettre à Élisabeth de janvier 1646, IV, 353-354, en laquelle Descartes se sert de la comparaison d'un roi qui aurait défendu les duels et qui, envoyant le même jour, au même lieu, deux gentilshommes qui sont en querelle, sait assurément qu'il ne manqueront point de se rencontrer et de se battre, mais sans les y contraindre pour cela.

toute éternité ne m'accorder ce que je désire que si je le lui demande humblement par mes prières et par une vie droite (1). Et enfin, pour le *mal*, « sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit » (4e *Méditation*, IX, 44). Par ce qu'elles dépassent ma raison, ce n'est pas une raison pour que je les nie, en soumettant Dieu aux limites de mon esprit, mais, au contraire, c'est une raison pour que je me soumette à lui par mon amour : « Ainsi le meilleur est en cela de se fier à la Providence divine et de se laisser conduire par elle » (2).

C'est pourquoi, conclut Descartes, « je ne m'étonne

(1) Lorsque la théologie, écrit Descartes, « nous oblige à prier Dieu, ce n'est pas afin que nous lui enseignions de quoi c'est que nous avons besoin, ni afin que nous tâchions d'impétrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa providence : l'un et l'autre serait blâmable ; mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières » (lettre à Élisabeth, 6 octobre 1645, IV, 316). Dans le *Manuscrit de Göttingen*, V, 166, Descartes complète : « me simul precante et bene vivente, adeo ut mihi precandum et bene vivendum sit, si quid a Deo obtinere velim. »

(2) Lettre à Élisabeth, mai 1646, IV, 415 : Descartes remarque, en effet, que « souvent les choses qu'on a le plus appréhendées, avant que de les connaître, se trouvent meilleures que celles qu'on a désirées ». Cf. aussi la lettre du 6 octobre 1645, sur la providence particulière : sachant que la puissance de Dieu est inépuisable, nous sommes d'autant plus « assurés qu'elle s'étend jusqu'à toutes les plus particulières actions des hommes », et qu' « ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté » (IV, 314-315). Et c'est pourquoi, ajoute-t-il à la fin du passage cité de la lettre à Chanut (IV, 609), lorsque l'homme est parvenu au parfait amour de Dieu, « il aime tellement ce divin décret... que, même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté ».

pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer... Toutefois je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens ; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir ; et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin pour cela d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets. Or, le chemin que je juge qu'on doit suivre, pour parvenir à l'amour de Dieu, est qu'il faut considérer qu'il est un esprit ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, *et divinæ quasi particula auræ*. Même, à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusqu'à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la Divinité au lieu d'aimer Dieu. Mais si, avec cela, nous prenons garde à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie ; à l'étendue

de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera et qui saurait être ; à l'infaillibilité de ses décrets, qui, bien qu'ils ne troublent point notre libre-arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changés ; et enfin, d'un côté, à notre petitesse et, de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu, et en les considérant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance, sans les enfermer en une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini, la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême, que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances ; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite » (lettre à Chanut, 1er février 1647, IV, 607-609).

L'amour de Dieu, avant-goût de la vision béatifique de l'Être infini dans l'autre vie, est seul capable d'assurer l'unité de notre vie présente, de lui conférer un sens et de nous donner la joie.

*
* *

Telle est, trop brièvement esquissée, cette grande philosophie qui a opéré dans le monde un ébranlement durable et profond ; telle est cette puissante

pensée, dont on a pu dire qu'elle a « augmenté la vertu essentielle de chaque esprit » (1).

Tout homme, si grand qu'il soit, a ses limites. Descartes a les siennes, qu'il ne faut pas se dissimuler : elles ne font d'ailleurs que marquer les frontières de grandeurs admirables.

Bien qu'il n'ait vu dans les mathématiques qu'un moyen d'exercer sa raison et non une fin en soi, il est certain que ce très grand mathématicien, ayant tout au moins d'abord exercé principalement sa raison par les mathématiques, a été enclin à donner une forme trop exclusivement mathématique à sa science, voire même à sa philosophie. De là son audacieuse tentative pour réduire l'univers physique à l'étendue et au mouvement comme il avait réduit l'espace à la quantité pure, et pour expliquer tous les phénomènes dont la matière est le siège par le *mécanisme :* dessein grandiose, né d'une idée extraordinairement féconde et très probablement juste dans une large mesure, mais dont Descartes eut le tort de vouloir par ses seules forces et presque d'un seul coup assurer la réalisation, comme si les effets que nous présente la nature pouvaient se déduire de quelques principes parfaitement simples et intelligibles en accord avec l'expérience commune, et qu'il eut le tort de vouloir étendre, sans adaptation, au domaine vivant, comme si la vie n'était pas décidément rebelle au mécanisme et n'impliquait pas, tout au moins, un usage nouveau du mécanisme. De là encore le *dualisme*, vrai en son fond, mais outré

(1) G. Dumesnil, *le Spiritualisme*, p. 113.

parce que radical, qu'il établit entre l'étendue et la pensée, entre le corps et l'âme, entre la matière et l'esprit, dualisme qui va poser à ses grands disciples, Spinoza, Malebranche, Leibniz, un problème extrêmement ardu, qu'ils s'efforceront de résoudre, l'un par l'hypothèse panthéiste d'une substance unique, les autres par l'occasionalisme ou par l'harmonie préétablie, mais sans que la difficulté, semble-t-il, puisse être entièrement levée. De là aussi, avec sa méconnaissance de la *vie*, sa méconnaissance de la *probabilité rationnelle*, qui fait le fond de toute certitude historique ou morale et la force même de l'expérience : esprit essentiellement déductif, qui ne se déclare satisfait que lorsqu'il a tout rattaché à des idées claires et distinctes, Descartes a tendance à concevoir les choses comme plus *simples* qu'elles ne sont, et au regard de notre esprit, et dans la réalité même. D'autre part et à un autre point de vue, ce grand rationaliste exagère l'étendue de la *liberté*, et chez Dieu, qu'il fait maître du bien et du vrai, et chez l'homme, en qui il soustrait la foi à la raison, pour la mettre dans la volonté mue par la grâce : ici encore, il accentue les séparations, il établit entre la philosophie et la religion positive, comme entre l'entendement humain et l'entendement divin, entre notre entendement et notre vouloir, une cloison étanche, un dualisme ou une hétérogénéité qui lui permet, sans doute, de les concilier en les juxtaposant, mais qui semble interdire tout mouvement de la pensée pour passer d'un domaine à l'autre.

Or, cette forme d'esprit éminemment dualiste enfermait en elle, en dépit de sa valeur et de sa

vérité profondes, un principe dangereux, qui, au dix-huitième siècle, parut autoriser la coupure entre les deux domaines : alors, par une incompréhension totale de la pensée cartésienne, on se débarrassa de l'infini, qui est mystère, pour ne retenir que le côté positiviste de la doctrine et de la méthode (1) ; on garda le mécanisme naturel, mais on prétendit l'affranchir de ses limites, en l'étendant à l'esprit, et on le sépara de son principe ou de sa source, qui est Dieu ; on garda l'affirmation du pouvoir de la « raison », mais on voulut rapetisser à la mesure du raisonnement cette raison, qui n'est autre chose, chez Descartes, que le bon sens ou l'intuition juste, et on la sevra encore de son objet, qui est Dieu.

Comme le dix-huitième siècle avait tiré Descartes vers le mécanisme, ainsi notre âge le tira vers l'idéalisme. Les uns n'avaient retenu de sa doctrine que la rupture avec l'ancienne physique ; les autres n'ont voulu voir en elle que la rupture avec les méthodes de la métaphysique ancienne. De fait, la philosophie du moyen âge, comme la philosophie grecque dont elle est issue, unissait l'être et la pensée, le réel et la connaissance, de telle sorte que, pour elle, l'objet était donné dans la pensée, et directement accessible à l'esprit grâce à une simple analyse du contenu de la pensée ; Descartes, au contraire, en distinguant ces deux termes, en coupant l'attache qui les liait indissolublement l'un à l'autre faisait de

(1) Fontenelle écrit de Descartes : « C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou incertaine selon les propres règles qu'il nous a apprises » (*Œuvres complètes*, 1818, t. II, p. 358).

l'existence, non plus une donnée immédiate qui s'impose, mais un problème qu'il faut résoudre, « un objet éloigné où il s'agit d'atteindre » (1) ; et par là, en même temps qu'il préludait avec une heureuse audace à toute la philosophie et à toute la critique modernes, en même temps qu'il écartait le danger de l'ancienne métaphysique, qui était de réaliser indistinctement tous nos concepts, il ouvrait, en quelque manière, la voie à cet *idéalisme* des modernes, qui est l'exact contre-pied du *réalisme de l'idée* et qui tend à enfermer l'homme dans sa pensée. Non certes qu'il ait autorisé, de quelque façon que ce soit, cette ruineuse doctrine dont notre âge lui fait honneur, puisque, aussitôt après qu'il a séparé la pensée de l'être, il retrouve l'être dans *sa* pensée : et c'est pourquoi Kant a vu juste lorsque, voulant attaquer dans sa racine le réalisme, il s'est attaqué à Descartes. Néanmoins, il reste que Descartes, en dissociant par méthode l'être et la pensée, a donné, sans le vouloir, le branle aux doctrines métaphysiques qui les tiennent à jamais séparés.

De ces déformations de sa pensée, Descartes ne saurait être tenu pour responsable : le vice en est imputable aux hommes du dix-huitième siècle, ou à ceux de notre âge. Le système cartésien en a été tout au plus l'occasion.

De fait, si l'on replace la doctrine chez l'homme et dans l'histoire, on voit que, à côté des nouveautés, qui ont surtout retenu l'attention, mais qui, pour fécondes qu'elles aient pu être, ne constituent point,

(1) E. Boutroux « Descartes » (*Études d'histoire de la philosophie*, p. 291).

à tout prendre, la partie la plus durable de sa philosophie, il y a eu chez Descartes un immense effort pour se *mettre dans l'alignement*, et que son originalité a précisément consisté, non point dans la rupture avec le passé, mais dans cet effort d'une grande et féconde pensée pour renouer la tradition, en l'allégeant de ses poids morts et en y adaptant une méthode plus conforme à la mentalité et à la science de son temps. « Car je ne suis nullement, dit-il, de l'humeur de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles ; au contraire, j'accommode les miennes à celles des autres, autant que la vérité me le permet (1). » Descartes a été ainsi moins original qu'on ne l'a dit (2) : mais, *par cela même*, il a été plus grand et sa pensée sera plus durable.

Si l'on envisage sa doctrine de ce biais, si on la replace dans l'histoire, si on la rattache surtout à l'intuition infiniment riche d'où elle procède, on voit les choses sous leur vrai jour et l'on discerne dans Descartes même, à côté des erreurs ou des

(1) Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, 113. Un ami de Chanut et de Clerselier, cartésien de la première heure, Porlier, avait, nous dit Baillet (*Vie*, II, 279 ; A. T., III, 320), conçu « le dessein de composer un livre en faveur de cette philosophie, auquel il aurait donné pour titre *Antiqua Fides Theologia nova*, pour montrer que les principes de M. Descartes sont plus commodes que ceux dont on se sert vulgairement pour expliquer les mystères de la religion chrétienne ». On pourrait assez justement dénommer la philosophie cartésienne *Antiqua philosophia, methodus nova*, à condition d'entendre par « méthode » le déroulement d'une intuition qui, elle, est précisément nouvelle.

(2) « Quoique le cartésianisme offre des ressemblances de détail avec telles ou telles doctrines de l'antiquité ou du moyen âge, il ne doit rien d'essentiel à aucune d'elles. Le mathématicien et physicien Biot a dit de la géométrie de Descartes : « Proles sine matre creata. » Nous en dirions autant de sa philosophie » (H. Bergson, *la Philosophie*, p. 6-7).

exagérations, les moyens de les corriger : à savoir cette vue que la mathématique n'est qu'un *instrument de la méthode*, et celle-ci une expression de l'unité de l'intelligence ; que la vraie méthode n'est pas un système tout fait, mais un *principe d'ordre et d'intelligibilité*, principe à la fois rationnel et vivant, qui se définit et se diversifie à l'usage ; que l'âme et le corps, tout en étant réellement distincts et irréductibles (ce qui est la vérité fondamentale), sont *unis*, et que cette union substantielle constitue un ordre à part ; que, si l'*intuition* immédiate et simple est l'idéal de la raison, il faut cependant se contenter ordinairement, dans la conduite de la vie, d'une *assurance morale*, d'une vue troublée et incertaine, d'une aspiration de notre esprit au vrai ; que, dans la science elle-même, la déduction ne suffit pas, et que les expériences sont « d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance », parce que « la puissance de la nature est si ample et si vaste » qu'il y a une grande difficulté à savoir de quelle façon les effets particuliers se peuvent déduire des principes, en sorte que l'organisation des expériences et la collaboration des hommes pour ce but sont la condition du progrès des sciences (1) ; que, plus profondément encore, toute connaissance procède, non du général, par déduction, mais d'une *expérience* immédiate et réelle : le *Cogito;* et qu'ainsi, elle n'est pas factice, comme celle qui repose sur des concepts, mais *réelle*, comme celle qui repose sur des *idées;* — et enfin que, si notre grande force est la

(1) *Discours*, 6e part., VI, 62-65.

volonté, notre grande lumière demeure la *raison* ou le bon sens ; que l'objet propre de la raison, comme de la volonté, est l'infini, ou Dieu, l'Être nécessaire de qui dépendent toutes choses, en qui raison et volonté s'unissent au point d'être indiscernables et auquel le dernier acte de la raison consiste à se soumettre, parce que de cette soumission généreuse et humble naît pour nous toute certitude, toute sagesse et tout bonheur. « M. Morin traite partout de l'infini comme si son esprit était au-dessus et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute commune quasi à tous : laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui (1). »

Ici, Descartes rejoint l'autre héros de la pensée française, qui est Pascal. Cet esprit de soumission rationnelle à l'infini ou à Dieu, qui fait le fond de son réalisme spirituel, est bien, en effet, le fond de l'esprit français : mieux encore il est l'expression même du vrai ; il doit être la règle de notre intelligence et de notre volonté.

Mais, parce que la reconnaissance de ce principe exige plus de vertu encore que de science, il n'est pas surprenant qu'il ait été mieux compris et mieux appliqué par nos grands hommes d'action que par les esprits purement spéculatifs. La plus haute et la plus féconde incarnation de l'esprit cartésien, de nos jours, c'est dans notre grand Foch que nous la trouverons. On lui a reproché longtemps d'être un

(1) Lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, III, 293.

pur métaphysicien, et, plus précisément encore, d'être un cartésien, par sa méthode et par sa métaphysique (1). Or, *c'est cette méthode et c'est cette métaphysique qui ont vaincu dans la Grande Guerre.* Cette méthode : je veux dire celle des idées claires et distinctes, qui ramène toutes choses à leurs principes simples, mais qui, en même temps, ennemie de l'esprit de système, se plie au réel pour le maîtriser, prépare l'intuition par l'analyse, et diversifie selon les circonstances les principes immuables. Cette métaphysique : je veux dire celle qui fait dépendre la victoire de la volonté, mais de la volonté guidée par ces grandes abstractions (2) de l'ordre moral, le devoir et la discipline, et s'appuyant sur Dieu, dont l'homme n'est que l'instrument et de qui dérive toute autorité.

Or, ces grands principes ne sont pas moins nécessaires pour vivre que pour vaincre. La France et l'humanité devront s'y soumettre, si elles ne veulent point mourir.

L'humanité est arrivée à une heure tragique et décisive de son histoire : *placée entre Dieu et l'animalité, elle doit choisir l'un ou l'autre.*

Si le plus vient du moins, la vie de la matière, l'esprit de l'animalité, l'homme n'est qu'un animal évolué : sa destinée est celle de la bête ; il meurt tout entier ; et Dieu n'est qu'une idole. Dès lors notre existence se trouve toute enfermée dans les bornes de la vie présente et restreinte à l'animalité :

(1) Voir le discours de R. Poincaré à l'Académie française, le 5 février 1920, et *le Temps* du 7.

(2) Ici, *abstraction* égale *idée.*

c'est le déchaînement de tous les appétits et le triomphe de la force. Au contraire, si nous reconnaissons avec Descartes que la plus ne peut venir du moins, l'ordre du désordre, la raison de l'automatisme, l'homme de l'animal, alors nous mettons à l'origine de toutes choses, et de notre être, l'infini, le vrai, le bien, dans l'Être dont ils ne sont que l'essence : Dieu. Alors la vie humaine prend son sens : greffée sur l'animalité, elle en sort ; par la raison et par la liberté elle la surpasse infiniment ; et elle doit faire usage de cette raison et de cette liberté pour s'affranchir de l'animalité et pour s'élever vers Dieu, car c'est dans ce constant effort vers l'infini que réside la dignité de la personne humaine.

Tel est le sens profond de la philosophie cartésienne : pensée si riche de contenu, et faite de tant de tendances diverses, voire même contradictoires, que les philosophies les plus opposées ont pu se recommander de Descartes sans lui paraître trop infidèles. Cependant, si l'on situe chacune de ces tendances à son plan dans l'ensemble du système, et si l'on replace le système lui-même dans sa lignée véritable, qui est la lignée platonicienne et augustinienne, on ne peut manquer de reconnaître que le fond du cartésianisme est un *réalisme spirituel*, une philosophie de l'âme et de la liberté qui se suspend à Dieu. Inversement, en substituant l'*idéalité* à la *spiritualité* (1), à la création un éternel devenir, et à l'âme personnelle un esprit impersonnel, la philosophie allemande moderne a finalement abouti à nier Dieu et à diviniser la force

(1) Expression de RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, IV, 2.

brutale ou les besoins du corps. Elle a fait ainsi rétrograder l'homme, par delà le paganisme, qui mettait une certaine décence dans l'adoration de la nature, vers la pure animalité. Et c'est cela, je veux dire cette négation de Dieu et ce retour à l'animalité, qui a conduit l'humanité à la catastrophe.

Comment réparer cette catastrophe? En restaurant *l'ordre :* en reconnaissant la *source de l'ordre*, qui est Dieu. L'un ne va pas sans l'autre. Car, si vous niez Dieu, vous niez du même coup la justice, le bien, le devoir, qui ne sont que des mots si l'on ne met Dieu derrière. Et qu'est-ce que l'homme sevré de Dieu, sinon le plus piètre, ou le plus dangereux, des animaux? Il nous faut donc dominer l'animalité pour nous tourner vers Dieu : l'infini est le pain de nos intelligences ; en lui, la raison humaine trouve le seul aliment qui lui convienne ; il est « la source éternelle de toute grandeur, de toute justice et de toute liberté » (1). Sans doute, nous ne pouvons l'embrasser : mais nous pouvons et nous devons nous soumettre humblement à lui. C'est en se soumettant à l'infini que l'homme est vraiment homme. C'est en se soumettant à Dieu que l'homme trouve au dedans de soi la force de bien vivre et de bien mourir.

Telle est la suprême leçon que doit nous enseigner Descartes. Ni les insuffisances, ni les manques de cette doctrine, ou de ceux qui l'exposent, ne sauraient porter atteinte à la force du vrai : ceux qui, par leur attention et par leur méditation constante,

(1) PASTEUR, *Oraison funèbre de Sainte-Claire-Deville* (1881).

s'efforcent d'en être dignes, s'assurent l'une des plus grandes joies intellectuelles que puisse goûter l'homme, et ils rendent ainsi le plus juste hommage à la vérité, sans laquelle ni les individus ni les sociétés ne peuvent vivre.

FIN

TABLES ANALYTIQUES

I

OUVRAGES DE DESCARTES

Algèbre : 96.
Anatomica (*Excerpta*) : 96.
Ballet (*sur la Naissance de la paix*) : 91[1].
Cogitationes privatæ : 96. 29[1], 44[1], 58[1], 113[1], 158[2], 165[1], 236[1].
Compendium musicæ : 39, 97, 219[1].
Considérations sur les sciences : 96.
Democritica : 96.
Description du corps humain (*Formation du fœtus*) : 95, 108[1].
Dioptrique : 50, 71-72, 105[2], 128-131, 133.
Discours de la méthode : 71-73, 148, 155, 162. — 1re part. 34-40, 51, 158[2], 163-164, 203[2]. — 2e part. 40-41, 46-48, 57, 100[2], 102[2], 112, 114[1], 115, 117, 155, 165-170, 178, 181, 185, 196, 197. — 3e part. 14, 48, 54, 58, 62, 201-202, 205, 324-327. — 4e part. 206, 209, 210, 213, 219-220, 228[1], 229, 248, 257, 258, 261, 273-276, 287-288, 294, 312, 320[1]. — 5e part. 69, 108[1], 231, 236-238, 241, 304[3], 315. — 6e part. 24, 26, 72, 93[1], 121, 141[5], 142, 154, 159, 166, 346.
Escrime : 31.
Epistola ad P. Dinet : 78[1].
Epistola ad G. Voetium : 78[1], 79[1].
Essais de la méthode : 72, 156. V. *Dioptrique*, *Météores*, *Géométrie*.
Experimenta : 41, 50-51, 96.
Explication des engins : 134[3].
Generationem animalium (*Primæ cogitationes circa*) : 96.
Géométrie : 71-72, 84. — Livre I : 114[1], 116, 122-123. — Livre III : 54, 113[1].
Homme (*Traité de l'*) : 69, 95, 231. V. *Monde*.
Inédits de Hanovre : 96. V. *Cogitationes privatæ*.
Lettre apologétique : 78[1].
Lettres : 94-95. Voir à la Table III : Arnauld, Balzac, Beeckman, Brasset, Carcavi, Chanut, Christine, Élisabeth, Gibieuf, Hyperaspistes, Mersenne, Mesland, Meyssonier, Morin, Morus, Newcastle, Noël, Regius, Vatier, Villebressieu.
Lumière (*Traité de la*) : 69, 95, 206[1], 309[2], 313[3], 315[1]. V. *Monde*.
Manuscrit de Göttingen (entre-

tien avec Burman) : 97, 153[1], 203[3], 219[1], 233[1], 251[1], 265, 302[1], 303, 304[1 3], 308[1], 320[1], 338[1].

Mathematica (*Excerpta*) : 96.

éMchaniques (Traité des) : 74[1]. V. *Explication des engins.*

Méditations : 68, 75-78. — Abrégé (*Synopsis*) : 212, 226, 231, 235[1], 318[3]. — *1re* (Des choses que l'on peut révoquer en doute) : 208-211, 213. — *2e* (De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps) : 205, 213, 221, 223, 225, 313[3], 319[1]. — *3e* (De Dieu ; qu'il existe) : 204, 205[1], 221, 222[1], 229[1], 247, 249, 253-260, 266[1], 268[1], 290[1], 291, 305, 320[1]. — *4e* (Du vrai et du faux) : 177, 203[1], 223, 308[1], 311, 337[1], 338. — *5e* (De l'essence des choses matérielles ; et derechef de Dieu, qu'il existe) : 222[1], 257[1], 274[1], 275[1], 278[3], 279[3], 311, 317[1 2], 318[3]. — *6e* (De l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme) : 60[1], 206, 226, 229[1], 230[1], 289[3], 313[1], 314[1], 315[1], 319[3].

Objections et réponses : 75, 76[3] — *1res* (Caterus) : 222[1], 229[1], 251[1], 255, 260[1 3], 261[1], 262, 263, 264[3], 265[1], 272[1], 275[3], 277-279, 280[1], 283[1], 284[1], 287, 296[3], 299[1], 303. — *2es* (recueillies par le P. Mersenne de la bouche de divers théologiens et philosophes) : 122, 169[1], 179, 202[1], 203[1], 204, 207, 210, 217-218, 221[1], 222[1], 226, 227[1], 234, 253-254, 256[1], 263, 268-271, 277[1], 279[3], 280[1], 285, 290[1], 296[1], 297[3], 298, 304[3], 316[1], 317[2], 319[3], 320[3]. — *3es* (Hobbes) : 224, 229, 248, 254[1], 263. — *4es* (Arnauld) : 214[1], 228[3], 229, 230[1], 251, 252, 272[1], 300[1], 320[3]. — *5es* (Gassendi) : 222[1], 234[1], 263, 264[1], 265, 272[1], 277[1], 280[1]. *Réponse aux instances de Gassendi* (lettre à Clerselier) : 202[1], 204[1], 216-217, 221, 253, 264[1], 313, 320[3]. — *6es* (divers théologiens, philosophes et géomètres) : 229[1], 303[1], 304, 306, 316[1], 318[3], 337[1]. — *7es* (Bourdin) : 78[1], 221[1].

Météores : 71-72, 131, 185[3].

Monde (*Le*) : 69, 95. V. *Homme*, *Lumière.*

Notæ in programma (réponse au placard de Regius) : 78[1], 222[1], 254[1], 255[1], 280[3].

Olympica : 41, 49, 211[1].

Parnassus : 41, 96.

Passions de l'âme : 87, 22[1], 108[1], 231-233, 332-334.

Physico-mathematica (*Excerpta*) : 96.

Præambula : 96.

Principes : 69, 81, 251[1]. — Dédicace : 83[1]. — Préface (lettre au traducteur Picot) : 99[1], 156, 159, 161, 194-200, 212, 293, 322, 329. — 1re part. (Des principes de la connaissance humaine) : 142, 164, 175, 202, 204[1], 205, 212, 213, 216, 221[1], 223, 226-229, 243, 249, 251[1], 265[1], 280[3], 297[1], 304[3], 311, 337[1]. — 2e part. (Des principes des choses matérielles) : 119, 134[1], 137, 152[1], 206, 313[3], 314[1]. — 3e part. (Du monde visible) : 105[1], 137, 141[4], 183. — 4e part. (De la terre) : 141[1], 142, 160, 165.

Recherche de la vérité : 96, 99[1], 157, 169[1].

Regulæ : 59, 96. — *I :* 48[1], 112, 161. — *II :* 159[1], 160[1], 174[1], 187[3]. — *III :* 172, 174, 184,

187². — *IV* : 59, 100², 113², 114, 116, 120, 153², 155, 157¹, 160, 169¹. — *V* : 178, 180, 184. — *VI* : 113¹, 114¹, 122¹, 175¹, 177, 182, 186¹. — *VII* : 175¹, 185, 186, 187². — *VIII* : 162, 174¹, 185. — *X* : 169¹, 196. — *XI* : 184, 186¹, 187². — *XII* : 117¹, 174¹², 175, 176¹², 177, 183, 187², 264². — *XIII* : 106¹. — *XIV* : 117¹, 118¹, 120, 186². — *XVI* : 116, 117¹. — *XVIII* : 114¹. — *XIX* : 123¹.
Saporibus (*De*) : 96.
Solidorum elementis (*De*) : 49², 96.
Statique : 74¹.
Studium bonæ mentis : 48¹, 96.
Thaumantis regia : 96.

II

TÉMOIGNAGES OU ÉCRITS AYANT TRAIT A DESCARTES ET A SON ÉPOQUE

ADAM : 26¹, 45¹, 46¹, 74¹, 97, 225¹. (Édition Adam-Tannery): 24¹, 76², 95, etc.
BAILLET : 26¹, 32², 36, 41, 47¹, 48¹, 49, 51, 53, 55, 58¹, 60¹, 65, 67, 92¹, 94, 95, 96, 157¹, 158², 160¹, 165¹, 188², 236¹, 323¹, 345¹.
BEECKMAN : 38¹, 49, 54, 60, 96-97.
BERGSON : v¹, 345². 304². 139¹
BERSOT : 225².
BIOT : 345².
BLANCHET : 214¹.
BLONDEL (M.) : 203².
BOREL (P.) : 48².
BOSSUET : 71¹.
BOUILLIER (F.) : 93¹, 236¹.
BOUTROUX (E.) : 135¹. 310¹. 322¹. 344¹.
BOUTROUX (P.) : 104¹, 124¹. 117¹. 222¹.
BRÉHIER : 214¹.
BRUNHES (B.) : 139¹, 143.
BRUNSCHVICG : 100¹, 122¹, 126¹, 127¹.
BULLON (E.) : 214¹.
CHANUT : 92¹, 111.
CLAUBERG : 97.
CLERSELIER : 65, 67, 94-96.
COHEN (G.) : 34¹, 38¹, 46¹, 60², 79¹.
COURNOT : 103², 124¹.
COUSIN : 95.
DELBOS : 84¹, 170¹. 218², 221². 313¹.
DIMIER : 313¹.
DU BOIS-REYMOND : 101¹.
DUHEM : 103². 130².
DUMESNIL : 341¹.
EGGER : 101¹.
ESPINAS : 47¹.
FLORIMOND DE BEAUNE : 116¹.
FONTENELLE : 343¹.
FOUCHER DE CAREIL : 44¹, 45², 95-96.
GARASSE : 52¹.
GIBSON : 123¹.
GILSON : 32², 307¹. 108¹. 222¹. 297². 308¹.
HAMELIN : 45², 99¹, 200², 211¹, 224¹, 262¹, 279¹, 313¹.
HANNEQUIN : 122¹, 177¹, 186², 187², 251², 257¹.
HUET : 41¹.
KANT : 207, 224¹, 277, 313.

Korteweg : 132[1].
Kramer : 132[1].
Laberthonnière : 203[1], 214[1].
La Fontaine : 236[1].
La Hire : 94.
Lalande : 109[1].
Legrand (J.-B.) : 94-95.
Leibniz : 96, 117[1]. 132, 134[24], 135[1].
Lévy-Bruhl : 308[1].
Liard : 45[2], 46[1], 187[1].
Lipstorp : 31[1].
Mach : 103[2], 130[2].
Menendez y Pelayo : 214[1].
Milhaud (G.) : 38[1], 49[2]. 41[2], 45, 100[1], 109[1], 117[1], 126[1]. 131[1], 132[1]. 134[1]. 187[1].
Millet : 45[2], 46[1], 96, 103[1].
Mourret : 70[2].
Ostwald : 134[1].
Pascal (B.) : 215[1], 236[1].
Pascal (Jacqueline) : 87[2].
Péguy : 24-25.
Poggendorf : 132.
Poincaré (H.) : 135[1].
Poisson : 32[2], 49[1], 71, 96, 182[1]. 185[1 2].
Porlier : 345[1].
Renouvier : 118[1].
Rochemonteix (de) : 32[1].
Rodier : 169[1].
Saumaise : 61, 82.
Schwarz : 313[1].
Sévigné (Mme de) : 236[1].
Strowski : 52[1].
Tannery (P.) : 110[1]. 117[1]. 118[1]. 134[1].
Thibaudet : 91[1].
Thomas : 103[1].
Vigier : 304[2].
Voet : 79.
Vossius : 132.
Wahl : 304[2].
Webb : 276[2].
Wulf (de) : 308[1].
Voir Table I : *Lettres; Méditations : objections et réponses.*

III

AUTRES NOMS PROPRES

Agrippa : 34.
Anselme (saint) : 276.
Apollonius : 101, 126.
Archimède : 101.
Arioste (l') : 90.
Aristarque de Samos : 105.
Aristote : 32, 76[1], 78, 100, 182, 188, 233[1], 308[1].
Arnauld : 75, 96, 214[1], 228[1], 232[1], 233[1], 301[2].
Arnould (L.) : 239[2].
Augustin (saint) : 21, 75, 214-216, 222[1], 310.
Ausone : 31, 44.
Bacon (F.) : 109, 170[2].
Bagno : 55.
Balzac : 62.
Bayard : 4.
Beeckman : 38-39, 53, 64, 102[2], 141[2].
Bergson : 10, 174[2], 233, 244, 301[2].
Berkeley : 206[1], 290.
Bérulle : 55, 57.
Binet (A.) : 289[4].
Blondel (M.) : 267[1].
Bossuet : 70, 266[2], 267[1].
Bouillaud : 71.
Bourdin : 78.
Boutroux (E.) : 20.
Brasset : 90.
Bruno : 52[1].

Buat : 195[1].
Burman : 97.
Calderon : 209.
Campanella : 52[1], 214[1].
Carcavi : 87[2].
Cardan : 104.
Caterus : 75, 263.
Cauchy : 138, 143.
Cesalpini : 106.
Chabot : 22.
Chandoux : 55.
Chanut : 67[1], 89-95, 205[1], 306[1], 338[2], 340.
Charaux : 18-19.
Charpy (G.) : 180.
Cherbury : 170[3].
Christine de Suède : 32, 89-93, 332[1], 334[2].
Claparède : 239[1].
Clerselier : 76[2], 89, 94-96.
Christophe Colomb : 103, 134[4].
Comte (A.) : 9, 16, 101.
Condé : 25, 89.
Copernic : 104-105.
Corneille : 25, 332.
Cortez : 103.
Cournot : 160, 218[2].
Cuse (cardinal de) : 105.
Delbos : 2[1].
Desargues : 74.
Descartes. Famille : 27-29. Caractère : 45, 51, 53, 74[1], 84, 141, 158, 323. Formation de son esprit : 40, 57. Genre de vie : 52, 61-64, 66, 79. Portrait : 93[2]. Inspiration de sa philosophie : 45, 53[1], 98-99, 111, 159, 161, 164-165, 347. Originalité : 215[1], 345[1-2]. Religion : 61, 69, 80, 92, 202, 323[1].
Dinet : 78.
Diophante : 101.
Drake : 103.
Duhem : 13, 101[2], 102, 167[1].
Dumesnil : 18-23.
Duns Scot : 307[1].
Einstein : 139.
Élisabeth : 28-29, 81, 82-87, 89, 91, 94, 114[1], 230[1], 236, 308[1], 323[1], 328-338.
Euclide : 100.
Fabre : 19.
Faulhaber : 49.
Fayol : 181[1].
Ferdinand II : 39.
Fermat : 74, 126.
Ferrier : 54.
Florimond de Beaune : 74.
Foch : 181[1], 195[1], 347-348.
Franck (C.) : 4, 190.
Frédéric, électeur palatin : 49, 82.
Galilée : 33, 69, 74, 105-107, 109, 110, 120, 135.
Gassendi : 75, 88, 216, 263.
Gesner : 106.
Gibieuf : 54, 188[2], 222[1], 228[1].
Gilbert : 106.
Golius : 117[1], 132.
Gomez Pereira : 173[2], 214[1], 236[1].
Gratry : 19, 143.
Grégoire de Valentia : 79[1].
Hals (F.) : 93[2].
Harvey : 107-108.
Hélène et Francine : 64-65.
Helmholtz : 138.
Henri IV : 30, 33.
Hobbes : 75, 88, 223, 263.
Horace : 90.
Huyghens : 64, 82.
Hyperaspistes : 254[1], 308[1], 314[2].
Indy (d') : 190[3].
James (W.) : 176[2].
Jean de la Croix (saint) : 212.
Jeanne d'Arc : 4.
Jésuites : 30, 33, 34, 188.
Joule : 138.
Kant : 153[1], 200[2], 224, 276-281, 283, 295-296, 344.
Kelvin : 138.
Kepler : 50, 105, 133.
Labadie : 83.
Lachelier (J.) : 17, 276[1].
Lallemand : 93.

Launay (de) : 13[1].
Leibniz : 45[2], 134-136, 276, 279[3], 308[2], 318, 342.
Lesdiguières : 52.
Le Vasseur d'Étioles : 53.
Louis XIV : 52[1].
Ludendorff : 195[1].
Lulle (R.) : 34[1], 102.
Luynes (de) : 76[2].
Magellan : 103.
Maine de Biran : 9, 21, 218[2].
Malebranche : 9, 138, 203[2], 267, 276, 342.
Marie (P.) : 244.
Maxwell : 139.
Mersenne : 54, 65-77, 87[2], 88, 95, 100[2], 102[2], 110, 120, 126[1], 141[1], 155, 170, 185[2], 187, 188[2], 214[1], 222[1], 264[1], 269[1], 283[1], 287, 289[3], 297[2], 306, 307, 310[1], 324[1], 328, 336[1], 337[1], 347[1].
Mesland : 233[1], 235[1], 260[2], 261[1], 307, 310[1], 337[1], 345[1].
Metius : 105[2].
Meyssonier : 230[1].
Michel-Ange : 190.
Montaigne : 201, 246.
Montesquieu : 308[2].
Montmort : 88.
Morin (J.-B.) : 53, 74, 146[1], 347.
Morus : 289[1], 301[1].
Mydorge : 54, 132.
Napoléon : 6, 190.
Nassau (M. de) : 38.
Néo-platoniciens : 188, 214[1],
Neper : 104.
Newcastle (marquis de) : 88, 173, 190[1], 218[1], 264[2], 286[1].
Newton : 105.
Noel : 32, 34.
Orange (prince d') : 80.
Oratoriens : 55, 76, 188, 214[1].
Oresme : 126.
Palissy (B.) : 106.
Pappus : 101, 117[1].
Paré : 106.
Pascal : II, IV-VII, 4, 5, 9, 14-15, 87, 107, 109[2], 141, 148, 154, 158, 191, 193, 205[2], 243-244, 246[1], 267[1], 347.
Pasteur : 4, 133, 245, 271, 350.
Paul (saint) : 173[2], 290, 318[2].
Penn (W.) : 83.
Petit (P.) : 74.
Picot : 82, 94.
Pizarre : 103.
Platon : 15, 19, 149-150, 188, 222[1], 276, 296.
Poincaré (H.) : 136[1], 182[1], 190.
Poincaré (R.) : 348[1].
Porta : 34.
Ptolémée : 105.
Pythagoriciens : 100.
Quinton : 239[1].
Ravaisson : 21.
Regius : 64, 78[1], 79, 81, 94, 230[1], 232[2].
Renan : 349[1].
Reneri : 64, 68.
Revius : 80.
Richelieu : 52[1], 71.
Roberval : 74, 95, 106[1].
Römer : 141.
Rousseau : 9.
Rousselot : 188[1].
Saumaise : 61.
Sebonde : 214[1].
Sénèque le philosophe : 86, 332[1], 336[2].
Sénèque le tragique : 31.
Sertillanges : 188[1].
Servet : 107.
Silhon : 54.
Snellius : 132.
Spinoza : 229[1], 276, 303[2], 342.
Stevin : 106.
Tallemant des Réaux : 83.
Tartaglia : 104.
Taylor : 179-180.
Théophile : 52, 90.
Thérèse (sainte) : 190-191.
Thomas (saint) : 32, 33, 79[1], 173[2], 188, 200[2], 222[1], 260[1], 272[1], 276, 278, 303, 308.
Thucydide : 100.
Tycho-Brahé : 50, 105.

VACHÉE : 190[2].
VALLERY-RADOT : 133[3].
VANINI : 52[1], 79.
VASCO DE GAMA : 103.
VATIER : 53[1], 72, 242.
VÉRON : 32.
VÉSALE : 106.
VIÈTE : 104, 126.
VILLEBRESSIEU : 54, 60[1].
VINCENT DE PAUL (saint) : 52[1].
VINCI : 106.
VIOGUÉ : 91, 92.
VIRGILE : 90.
VOET (Voetius) : 79.
ZÉNON : 336[2].

IV

DÉFINITION DE TERMES, NOTIONS ET DOCTRINES

Absolu : 122[1], 174[1], 176, *177*[1], 185.
Accident, acte : 163, 224, 234, 235[1]. V. Substance, Transsubstantiation.
Action : 167, 201, 267[1], 325, 334.
Algèbre : 31, 49, 104, 114[1], 115, 118, 169.
Ame (*mens*, *anima humana*, *anima*) : 76, 220, 248. Connaissance : 85, 200, 219, 226, 252, 319-320. Existence et nature : *220-238*, 241, 329, 332[3], 339. V. Distinction, Esprit, Immortalité, Pensée, Substance, Union.
Amour : 90. V. Dieu.
Analogie (imitation, comparaison) : 185[1 2].
Analyse : des anciens, 100[2], 169[1] ; — cartésienne, 74, 104[1], 118, *121-123*, 150-151 (géométrie); *178-181* (méthode); 179, 251[1], 263 (métaphysique).
Animaux : 171, 199. V. Automatisme, Génération.
A priori : 109[1].
Arc-en-ciel : 131, 185[2].
Aspiration (tendance) : 267, 268[1].
Athées, athéisme : 68, 79[1], 254[1], 316, 318.
Atomes : 137.
Attribut : 198, 220, 227, 228[1], 229[1], 301[2], 310. V. Mode.
Automates, automatisme des bêtes : 58[1], 96, 236[1], 237, 241.
Béatitude : 335.
Bien : 157, 327, 329, 334.
Bon sens : 86, 163, 166[1]. Cf. 5, 11.
Cause. Connaissance des causes naturelles : 141, 146[1] ; — des premières causes : 157, 199 ; — de la cause première et dernière : 251, 259, 261[1], 308[1]. Progrès à l'infini : 259, 260[2], 262. Causes efficiente, formelle : 251, 252, 299, 300[1] ; — finales : 308. Cause totale : 256, 269[1]. *Causa sui* : 272[1], 299[1]. Notion métaphysique : 250-252, *256*[1], 262, *269-272*. V. Occasion.
Cercle (cartésien) : 320-321.
Certitude : 159-161, 165, 174[1], 187[2], 248-250, 252[1], 311, 318. Notion : 205. V. Clair et distinct, Dieu.
Cerveau : 233[1], 234[1].
Circulation du sang : 108.
Charité : 318[2], 336[2].
Chute des corps : 110.
Clair et distinct : 170, 174, *249*, 275[2], 280[1], 284[1], 312[1], 319[2] 320[2].

Cogito : 40, 173, 200[3], *213-219*, 225, 249, 281, 286, 321.
Complet (chose complète) : 229[1].
Comprendre (*comprehendere*, embrasser) : 264[1 2], 307.
Concevoir (*concipere*) : 228[3], 229[1], 264, 268.
Connaître, connaissance : 174[1], 187[2], 188-189, 263, 265, 285, 289, 318, 329 ; — de Dieu et du moi, 47, 200, 266[1], 320 ; — de l'âme et du corps, 229[1], 313[3], 318[3].
Conscience (*conscientia*, *conscius*, apercevoir) : 221[1], 314[2].
Conservation : V. Création continuée.
Contemplation : 291, 297.
Content : 336.
Continu : 113[1], 118[1], 274.
Contradictoires : 306.
Coordonnées cartésiennes : 123.
Corps. Connaissance : 85, 313[3]. Essence : 228[1], 235. Existence : 207, 313-315. — Mon corps : 219, 227, 229, 232[1 2], 234, 235[1], 319[2], 332[3]. V. Connaissance, Distinction, Union.
Coutume : 39, 324, 328.
Création : 259, 302[1], 303, 308[1] ; — continuée, 259-261, 304-305, 317, 320[2].
Croire (dist. connaître) : 324.
Déduction, déduire : 146[1], 182, *184*, 186[1], 187[2].
Démonstration : mathématique, 112, 183[1], 210, 274, 275[1] ; — physique, 141[1] ; — métaphysique (Dieu), 68, 252[1], 261[1], 264[2], 283[1].
Dieu. Connaissance : 67, 73, 77, 85, 212, 254, 286-292, 295[3], 297-298, 311[1]. Preuves : 1° par ses effets, 251[1] ; *a* par l'idée du parfait, *252-258* ; *b* par mon être imparfait, *258-261* ; accord des deux preuves, 250, *261-272* ; — 2° par son essence, 271[1], *272-281*. Nature et attributs : *253*, 260-261, 299-303. Dieu créateur et cause totale, 76[1], 199, *303-310* ; — auteur de l'ordre naturel, 59, 140, 141[1 4] ; — auteur du vrai, et garant de la certitude, 44, 46, *310-311*, 320 ; de la méthode, 157-158, *311-312* ; de la science de la nature, *313-316* ; de la mathématique, 153, *316-318* ; de notre immortalité, *319*, *320* ; — du bien, 322, 329, 336-340. Amour de Dieu : 318[2], 329, 331, 338[2], 339.
Discontinu : 118[1], 304[2].
Discours (*discursus*) : 188[2], 189, 297[3].
Distinct : V. Clair.
Distinction de l'âme et du corps : 76, 212, 220, 226, *228-231*, 319[2].
Divinité : 339.
Doute méthodique : 47[1], 73, 168, *201-212*, 228[2], 247-248, 287.
Durée (*duratio*) : 175[1], 301-303, 304[3].
Écoles : 35.
Éducation : 167, 198, 238, 332.
Effets : 146[1], 256[1], 261[1], 269[1]. V. Cause, Dieu.
Eminenter : 227[1], *256*[1], 269[1].
Encyclopédique (connaissance) : 182[1].
Entendement (*intellectus*. V. ce mot) : 85, 117, 164, 174, 221, 334 ; — en Dieu, 309-310, 318[1].
Enthousiasme : 41, 43, 44[1].
Énumération (*enumeratio*, dénombrement) : *184-187*, 192.
Équation : 122-123.
Erreur : 164, 175-176, 204, 210, 310, 314[1].
Esprit (*mens*. V. ce mot) : 156, 163, 221[2], 222, 223, *227*[1], 228[1], 234, 289[2], 329. Esprit

de vérité : 43, 46. *Malus spiritus :* 42, 211[1].
Esprits animaux : *231*.
Essence : V. Nature. — de Dieu, 272[1], 275, 299-300 ; — et existence, 278, 280[1], 310[1] ; —s créées, 305.
Étendue (*extensio*. Comp. espace, lieu d'un corps, *Princ.*, II, 10-14) : 117-119, 122[1], 137, 139, 150-153, 175[1], 228[1], 229[1], 274, 301[1], 315.
Éternité : 302-304.
Être : 220, 224-225 ; — par soi, 252, 272, 299 ; — en acte, en puissance, 254[1].
Évidence : 161, *170*, 187[2], 191, 214, 249, 287, 318[3], 320.
Existence : et perfection, 257[1] ; — contingente, 258-259 ; — possible, actuelle, nécessaire, 153[1], 280[1,2], 297[3] ; — de moi et de Dieu, 264[2] ; — de l'Être parfait, 274, 275[2], 283[1], 287 ; — des choses, 314[2]. Notion : 175[1], 205, 218[1]. Problème : 343-344.
Expérience (*experientia*) : *174*[1] ; de la vie, 37, 40, 48, 196-197 ; — interne, 174, 214[1], 218[1], 232[1], 337[1] (V. Intuition) ; — scientifique, 65, 109[1], 133, 141, 146[1], 187[1], 192-193, 346.
Explication : 146[1].
Faculté : 254[1].
Fausseté : 205[1], 312[1].
Finalité : 108[1], 112.
Finesse : 323[1].
Fins de Dieu : 307-308.
Foi : 48, 202-204.
Fonction : cf. 123, 124[1].
Forme : V. Nature, Qualité (e. g. 73, 163, 204).
Formel, *formaliter :* V. Réalité.
Fortune : 326-327.
Génération spontanée : 270-271.
Générosité : 93, 334.
Géométrie : 116, 118, 121-127, 137, 150, 265, 274, 316-318.
Grâce (lumière surnaturelle) : 202[1], 203, 337[1].
Habitude : 328.
Héroïques (actions) : 331.
Histoire : 35, 164.
Homme : 230, 315[1].
Humilité : 93, 191, 334.
Hypothèse (supposition) : 133, 183. Cf. 142.
Idéalisme, idéologie : cf. 3, 6, 153[1], 200[3], 207, 211[1], 223-225, 255, 285, 344.
Idée (*idea*) : *204*, 278[1]. Comp. concept, *conceptus :* e. g. 280[1] ; dist. concept (sens kantien), ou fiction de l'esprit : 222[1], 224, 277-278, 295. Réalité et vérité des idées : 73, 175, 204, 224, 250, 255-256, 269, 312. Idées innées (dist. adventices et factices) : 222[1], 254[1]. Idées : de Dieu, 252-258, 261[1], 272-284, 297[2] ; — de l'infini ou du parfait, 263, 297 ; — du moi, 229[1], 254 ; — des choses sensibles, 257, 258, 314 ; — — des êtres mathématiques, 153[1], 265, 274-275, 306. V. Clair et distinct, Nature.
Idole : 253.
Imagination : 44[1], 85, 117, 234[1], 288, 289[2], 294.
Immédiat : 176[1], 187[2], 190, 204, 221[1], 224, 227[1].
Immortalité de l'âme : 68, 76, *233-236*, 241. Cf. 243-246.
Immutabilité divine : 309.
Incarnation (mystère) : 339.
Indifférent (dist. libre) : 303[1], 337.
Individu : 163, 235.
Indivisible : 219[1], 302[1]. V. Simple.
Induction : 184, 185[2], 187[2].
Infini : 247, 255, 263, 264[3], 297[1], 347, 350 ; — et indéfini : 265, 268[1] ; — et fini : 266[1], 320[1].
Instant : 219[1], 252[1].

Instinct : 171.
Intellectus, intelligere (V. Entendement) : 174, 188[1], 190, 221[2], 264, 313[2].
Intelligible : 142, 183, 264[2], 288, 289[1].
Intention : 334.
Intuition (*intuitus mentis*, connaissance intuitive, lumière naturelle, inspection de l'esprit) : 44[1], 46, 164, *171-175*, 184, 186-192, 204, 214, 218[1], 229, 248, 252, 286, 302. Cf. v[1], 21.
Inventi mirabilis fundamentum : 49-50.
Joie : 329, 332, 340.
Jugement : 161, 164, 170, 175, 205[1], 327.
Langue universelle : 102[2].
Liberté : 58[1], 176, 212, 233, *337*; — en Dieu, 303[1], 307.
Libertinage : 49, 52[1].
Logique : 169, 195, 213.
Lois : 141[1], 306, 309, 315.
Lumière : 69[1], 128-131, 141, 206[1].
Lumière naturelle : 174, 227[1], 256[1], 271, 311 ; — surnaturelle (V. Grâce).
Lunettes : 33, 50, 54, 105, 128.
Magie : 34.
Mal : 86, 338.
Malin génie : 42, 46, 211.
Mathématiques : 35, 36, 85, 112, 153[1], 154-155, 198. Objectivité : 274-276. V. Démonstration, Dieu, Géométrie.
Mathesis universalis : 46, 111, *113*[2], *114*.
Matière, choses matérielles : 73, 77, 119, 313-315. V. Corps, Étendue, Sens.
Mécanique : 55, *59*, 74[1], 140, 199, 315.
Mécanisme : Cf. 138-140, 145, 341, 343.
Médecine : 55, 67[1], 199.
Mémoire : dans le raisonnement, 184, 210, 317, 320[2]; — intellectuelle, corporelle : *233*[1]. Cf. 244-245.
Mens : esprit, ou âme (raisonnable), *tota illa anima quæ cogitat*. Dist. *anima* (A.T., VII, 355-356). V. ces mots.
Mesure (*mensura*) : 114, 118[1]. V. Ordre.
Métaphysique : 15, 58, 59, 68, 85, 99[1], 194, *198-199*, 214 ; — et physique, 68, 77, 199, 235 ; — et mathématiques, 68, 179 ; — et méthode, 99, 199, 320[1]. V. Ame, Cause, Dieu.
Méthode. Découverte et développement : 32[2], 34[1], 45, 47-49, 57-59, 102, 116, 158[2], 165, 169. — et science, 154-156 ; — et philosophie, 157. Définition : *157*, 163[1], 164, 177[1], 183-184, 187, 345[1]. Règles : *170*; *178*; *181*; *184*. Usage : 196-199. Fondement : 312. V. Métaphysique.
Mode : 234. Comp. Attribut, Qualité (*Princ.*, I, 56). V. ces mots.
Moi, ou âme : 220, 229.
Monde : 69, 82. V. Univers.
Morale : 48[1], 67, 86-87, 195, 199 ; — provisoire, *322-327* ; — définitive, *327-340*.
Mort : 67[1], 234.
Mouvement : 74, 120, *133-138*, 152, 171, 175[1], 228[1], 301[2], 315.
Moyen (*medium*) : 185[1], 186[2].
Nature : *315*[1] ; — (universelle), 55, 59, 60[1], 154, 309 ; — (spécifique), forme ou essence, immuable, 163, 219, 220, 222[1], 229, 252, *275*[1,2], 280[2], *297*[2] ; — de l'homme, 163, 314[1]. Natures simples : *175-177*, 214.
Néant (*nihil*) : 226, 235[1], 256, 269[1], 270, 312[1].
Nécessaire, nécessité : 187[2], 276-280, 303, 306[1]. V. Existence

Nom : 254[1], 278, 297[2] (comp. *verbum*, mot, image corporelle).
Nouveauté (sentiment de) : 233[1].
Novateurs : 53, 345.
Objet, objectivité : 153[1], 276[1], 296[2]. V. Réalité.
Occasion : 222[1], 233, 255[1], 269[1].
Occultes (sciences) : 34.
Ontologique (argument) : 251, *272-284*.
Ontologisme : cf. 283[1].
Ordre (*ordo*) : (naturel), 59, 108, 109[1], 140, 196, 306, 336[1] ; — (rationnel), 113, 114, 118[1], 122, 181-185, 196 ; — accord des deux, 153, *315-316*. V. Nature.
Panthéisme : cf. 303.
Parfait : V. Dieu, Perfection.
Parole : 237, 333.
Passions : 232, 326, 333.
Pensée (*cogitatio*) : 219[1], 220, *221*, 227, 228[1], 229[1], 252[1], 279, 301[2].
Percevoir, *perceptio* : 174[2], 266[1], etc.
Perfection : dans les œuvres humaines, 165 ; — en Dieu, 262, 268[1], 329 ; — dans ses œuvres, 336 ; — en morale, 335-336. P. et réalité : 73, 256[1], 257[1], 269[1], 270. Connaissance : 266[1], 320[1].
Personne : 330.
Phénomènes : 119, 146[1].
Philosophie : 33, 35, 44[1]. But et objet : 156-157. Principe : 213. Parties : 198-199.
Physique : 58, 59, 68, 70, 76[1], 77, 107, 128-137, 139, 235[1] ; — et morale, 67[1] ; — et mathématiques, 119-120, 141[1]. Objectivité : 153[1], 315. Objet : 198. V. Métaphysique.
Pluralité des voix : 168.
Poètes : 43, 165[1].
Politique (affaires publiques, État) : 167-168, 169, 330-331.
Positif : 264[3], 266, 272[1], 300[1]. Cf. 8, 11, 15.
Possible : 279[2], 280[1].
Pouvoir (*potentia*) : 163, 264[1]. V. Faculté.
Pratique, pragmatisme : 156, 196, 323, 324, 326.
Préjugés : 47[1], 204, 212.
Preuve : 146[1].
Prière : 337, 338[1].
Principes : 55, 146[1], 161, 180, 181[1], 182, 195[1], 200, 213-214, 320[2].
Probable : 159[1], 325. Cf. 342, 346.
Progrès : 167, 346. Cf. 17.
Progressus in infinitum : V. Cause.
Proportions : 114[1], 117.
Providence : 305-306, 338, 340.
Puissance divine : 272[1], 299[1], 301[1], 303, 307-309, 310[1], 338.
Qualité (comp. attribut, façon ou mode, *Princ.*, I, 56. Péjorativement, comp. formes substantielles, *Princ.*, IV, 201. V. A. T., IX, 239-242) : 206, 226, 227[1], 257, 315[1].
Quantité, ou grandeur : 102[2], 117-118, *119*, 123, 134, 150-153.
Raison : 67, 155, 163-165, 189, 221[2], 237, 332, 335[1], 343. V. Bon sens, Entendement, Intuition. *Ratio*, au sens de raisonnement : 44[1], 165.
Raisonnements : 37, 210.
Réalisme (*res*) : (mathématique), 153[1], 222[1] ; — (métaphysique), 222[1], 227[1], 255, 270, 279[1 2], 281-285, 312[1] ; — (esprit), 200[1], 214[1], 224-225, 286, 319 ; — (matière), 313-315.
Réalité formelle, objective : 224[3], 227[1], 255, *256*[1], 257, 269, 312.
Réflexion (psychologique) : 221[1].
Réfraction de la lumière : 128-133.

Règle : en ses études, 85, 158[2] ; — logique, 213-214, 249. V. Méthode.
Relations, relatif (*respectus*, *respectivus*. Comp. rapports, *vincula*) : 122[1], 127, 175, *177*[1], 178, 185. Cf. 247, 263-265.
Relativité : cf. 152.
Religion : 323[1], 324, 339.
Résolution : 325-326, 332.
Sagesse : 48[1], 156-157, 161, 199, 322, 336[2].
Savoir : *160*, 264[1], 311, 318[2].
Sceptiques : 205, 213.
Science : 160-161, 177, 316[1] ; — une et universelle, 98, 102[2], *112-121*, 166, 182[1] ; — garantie par Dieu, *310-322*. — des livres : 166[1]. — de soi et du monde : 37, 40. *Scientia mirabilis :* 41, 45. *Semina scientiæ :* 44[1], 46, 165[1].
Scolastique : 32, 203[2].
Sens : 85, 128, *206-208*, 212, 288, 298, *313*[2], 314.
Série : des nombres, 113[1], 265 ; — des causes, 260[2] ; — de rapports, 186[2].
Signe : 206[1], 313.
Simple : 59-60, 116, 175[1], 181. Notions simples : 204-205, 216-217. V. Absolu, Nature.
Société : 330.
Songes : 42-44, 208-209, 234[1].
Spiritualisme : cf. 6, 220, 241.
Substance (*substantia*, *subjectum*) : 224, 226, *227*[1], 228[2], 229[1], 235[1]. Cf. 218[2] ; — pensante, 219 ; —s matérielle et spirituelle, 145, 228-229 ; — infinie, 257. V. Accident, Attribut.
Syllogisme, syllogistique : 169[1], 182, 186[2], 187[2], 217, 218[1].
Synthèse : des anciens, 121, 169[1] ; — cartésienne, *181-184* (méthode) ; 251[1 2] (métaphysique). Dist. déduction, 184[1].
Temps : 259, *301*[2], 304. V. Création, Durée.
Théologie : 35, 203[2].
Tourbillons : 137.
Tradition : cf. 167, 323.
Transsubstantiation : 71[1], 235[1] (V. A. T., IX, 191-197).
Union de l'âme et du corps : 84-85, 135[1], *230-233*, 313[2].
Univers : 119, 137, 147, 151, 265, 329-330.
Universel : dist. simple, 182 ; — et particulier, 217.
Usage : 195-198.
Utilité : 313[2].
Valeur : 335.
Veille : 208.
Véracité divine : cf. 226, 228[2], 229[1], *311*, 319[2], 320[2].
Vérité : 44, 46, 53, 157, *170-171*, 174, 187[2], 196, 199, 204-205, 217, 249-250, 298, 328. — garantie par Dieu, *310-322*.
Vérités éternelles : *305-310*, 318[1].
Vertu : 326, 327, *332*, 334 ; — stoïque et chrétienne, 336[2].
Vices : 52[2].
Vide : 110, 137.
Vie (corps animés) : 58, 108, 236[1], 271. Cf. 341.
Vitesse : 152[1].
Voir (*videre*) : 173[2], 218[1], 248, 264[2], 310. V. Intuition.
Volonté, *velle :* 163[1], 164, 212, *223*, 232-233, 327-328, 333 ; — en Dieu, 303[1], 309-310.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS I

I. — Le génie spirituel de la France..... 1

II. — La jeunesse de Descartes (1596-1628)..... 24

III. — Descartes de son arrivée en Hollande à sa mort (1628-1650)..... 57

IV. — La science cartésienne. La recherche d'une discipline universelle : géométrie analytique et physique mathématique..... 98

V. — La méthode cartésienne. La recherche de la certitude : l'intuition rationnelle..... 144

VI. — La métaphysique cartésienne. Le doute méthodique. Le *Cogito*. L'existence et l'immortalité de l'âme..... 194

VII. — La métaphysique cartésienne. Dieu. Les preuves de Dieu par ses effets et par son essence..... 242

VIII. — La doctrine cartésienne. Conclusions. L'infini et la destinée de l'homme.....

TABLES ANALYTIQUES..... 351

PARIS

TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET Cie.

8, rue Garancière

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

CHEVALIER, JACQUES B
Descartes. 1873
.C5

DATE | ISSUED TO

CHEVALIER, JACQUES B
Descartes. 1873
.C5

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY